

**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
PROBLEMLƏRİ**

**ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**PROBLEMS OF ORIENTAL
PHILOSOPHY**

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

№ 28, 2023

"Elm və təhsil"

Bakı-2023

REDAKSİYA ŞURASI:

FƏLSƏFƏ ELMLƏRİ ÜZRƏ

Abasov Əli	(Azərbaycan)
Abbasov Əbülhəsən	(Azərbaycan)
Axundova Nərgiz	(Azərbaycan)
Apezova Dilarə	(Qırğızıstan)
Bayraktar Mehmet	(Türkiyə)
Çumakov Aleksey	(Rusiya)
Erdem Haluk	(Türkiyə)
Əsədov Adil	(Azərbaycan)
Gözəlov Ariz	(Rusiya)
Gürsoy Kenan	(Türkiyə)
Xəlifə Leyla	(İordaniya)
Xənşələvi Zaim	(Əlcəzair)
Kurmanqaliyeva Qaliya	(Qazaxıstan)
Qurbanov Füzuli	(Azərbaycan)
Lazar Marius	(Rumıniya)
Leo Raso	(Fransa)
Uiza Qallez	(Əlcəzair)
Mahmud Heydər	(Livan)
Maxamatov Timur	(Rusiya)
Məmmədov Nizami	(Rusiya)
Məmmədzadə İlham	(Azərbaycan)
Süleymanov Oljas	(Qazaxıstan)
Şermuxametova Niginaxon	(Özbəkistan)

SOSİOLOGİYA ELMLƏRİ ÜZRƏ

Əzimova Rəfiqə.	(Azərbaycan)
Faryar Ələkbər.	(İran)

REDAKSİYA HEYƏTİ: F.e.d. prof. İ. Məmmədzadə (baş redaktor), f.e.d., prof. Ə. Abasov (baş redaktorun müavini), E. Quliyev (məsul katib), f.e.d., prof. R. Əhmədov, f.e.d. prof. R.Mirzəzadə, f.e.d., dos. A.Hacıyeva, f.ü.f.d., dos. H.Hüseynov, f.ü.f.d. Z.Əliyeva, f.ü.f.d., dos. R.Əsgərov, f.ü.f.d. G.Süleymanov, Q.Camalov, L.Əliyeva.

Ünvan: BAKI-AZ1143, Azərbaycan, Hüseyn Cavid pr., 11. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Tel: (99412) 10-1-11, Faks: (99412) 37-11-39
E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com
<https://journalorientalphilosophy.org/>

ISSN 2219-7370; 2791-2345 (online)

ISBN: 978-992-44-12-42

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

Jurnal Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən Azərbaycan Respublikasında məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlər siyahısına daxil edilmişdir. (www.aak.gov.az).

“Şərq fəlsəfəsi problemləri” jurnalı 1996-cı ildən 2021-ci ilə kimi fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zümrüd Quluzadənin baş redaktorluğu ilə çap edilmişdir.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

ПО ФИЛОСОФСКИМ НАУКАМ

Абасов Али	(Азербайджан)
Ахундова Наргиз	(Азербайджан)
Апезова Дилара	(Киргизия)
Байрактар Мехмет	(Турция)
Чумаков Алексей	(Россия)
Эрдем Халук	(Турция)
Асадов Адиль	(Азербайджан)
Гёзалов Ариз	(Россия)
Гюрсой Кенан	(Турция)
Халифа Лейла	(Иордания)
Хеншелави Заим	(Алжир)
Курмангалиева Галина	(Казахстан)
Курбанов Физули	(Азербайджан)
Лазар Мариус	(Румыния)
Расо Лео	(Франция)
Уиза Галлез	(Алжир)
Махмуд Гейдар	(Ливан)
Махаматов Тимур	(Россия)
Мамедов Низами	(Россия)
Мамедзаде Ильгам	(Азербайджан)
Сулейменов Олжанс	(Казахстан)
Шермухамедова Нигинахон	(Узбекистан)

ПО СОЦИОЛОГИЧЕСКИМ НАУКАМ

Азимова Рафига	(Азербайджан)
Фарьяр Акбер	(Иран)

РЕДКОЛЛЕГИЯ: Д.ф.н., проф. И.Мамедзаде (главный редактор), д.ф.н., проф. А.Абасов (зам. гл. ред.), Э.Кулиев (ответ. секретарь), д.ф.н., проф. Р.Ахмедли, д.ф.н., проф. Р.Мирзаде, д.ф.н. А.Гаджиева, д.ф. по филос., доц. Г.Гусейнов, д.ф. по филос., доц. З.Алиева, д.ф. по филос., доц. Р.Аскеров, д.ф. по филос. Г.Сулейманов, Г.Джамалов, Л.Алиева.

Адрес редакции: БАКУ-AZ1143, Азербайджан, пр. Гусейна Джавида, 11.
Институт Философии и Социологии НАНА.

Тел: (99412) 10-1-11, Факс: (99412) 37-11-39
E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com
<https://journalorientalphilosophy.org/>

ISSN 2219-7370; 2791-2345 (online)

ISBN: 978-992-44-12-42

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

Журнал включен Высшей аттестационной комиссией при Президенте Азербайджанской Республики в список периодических научных изданий, рекомендованных для публикации статей в Азербайджанской Республике. (www.aak.gov.az).

В период с 1996 по 2021 гг. журнал «Проблемы восточной философии» издавался под редакцией доктора философских наук, профессора Зумруд Кулузаде.

EDITORIAL BOARD FOR PHILOSOPHY

Abasov Ali.	(Azerbaijan)
Achundova Nargiz	(Azerbaijan)
Apezova Dilara	(Kyrgyzstan)
Bayraktar Mekhme.	(Turkiye)
Chymakov Alexsey.	(Russia)
Erdem Khaluk	(Turkiye)
Asadov Adil	(Azerbaijan)
Gozalov Ariz	(Russia)
Gursoy Kenan	(Turkiye)
Khalifa Leyla	(Jordan)
Khenshelaovi Zaim	(Algeria)
Kyrbanqaliyeva Qaliya	(Kazakhstan)
Qurbanov Fizuli	(Azerbaijan)
Lazar Marius	(Romania)
Leo Raso	(France)
Uiza Qalleze	(Algeria)
Makhmud Haydar	(Lebanon)
Makhamatov Timur	(Russia)
Mammadov Nizami	(Russia)
Mammadzade Ilham	(Azerbaijan)
Suleymanov Oljans	(Kazakhstan)
Shermukhammetova Niginakhon	(Uzbekistan)

EDITORIAL BOARD ON SOCIAL SCIENCES

Azimova Raphiga	(Azerbaijan)
Faryar Akbar	(Iran)

EDITORIAL BOARD: DSc., prof. I. Mammadzade (chief editor), DSc., prof. A. Abasov (deputy chief editor), E. Guliyev (responsible secretary), DSc., prof. R. Ahmedli, PSc., prof. R. Mirzazade, DSc., assos.prof. A. Hajiyeva, Phd., assos.prof. G. Huseynov, Phd., assos.prof. Z. Aliyeva, Phd., assos.prof. R. Askerov, Phd. G. Suleimanov, G. Jamalov, L. Aliyeva.

Editorial address: BAKU-AZ1143, Azerbaijan, Hussein Javid Ave., 11.
Institute of Philosophy and Sociology of ANAS.

Tel: (+99412) 10-1-11, **Fax:** (+99412) 37-11-39

E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

ISSN 2219-7370; 2791-2345 (online)

ISBN: 978-992-44-12-42

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

The journal is included by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan in the list of scientific periodicals recommended for publication of articles in the Republic of Azerbaijan. (www.aak.gov.az).

The journal "Problems of Eastern Philosophy" was published from 1996 to 2021 under the editorship of DSc., Professor Zumrud Kuluzade.

MÜNDƏRİCAT

İlham Məmmədzadə. Fəlsəfə ədəbiyyat haqqında: qarşılıqlı əlaqə metodoloji yanaşma kimi.....	8
Əli Abasov, Mahrux Nəcəfli. Şərq və Qərb fəlsəfi ideyalarının inteqrasiyası.....	16
Əbülhəsən Abbasov. Müasir fəlsəfənin missiyası və epistemoloji meqabilik kimi statusu.....	28
Lala Mövsüмова. M.Şahaxtinskiyin yaradıcılığı (1846-1931) bərabərlik problemi.....	41
Jauhar Dabqanova. Yəhudi diasporası və Qazaxıstanda yəhudi dini icmaların inkişafı.....	50
Rafail Əhmədli. Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi ideyalarının rolu.....	60
Elnur Mustafayev. Qloballaşma dövründə dinlərarası dialoqun əhəmiyyəti və perspektivləri.....	66
Zöhrə Əliyeva. M.F. Axundzadənin əsərlərində dini məsələlər	73
Rövşən Hacıyev. Orta əsrlər qərb və şərq fəlsəfi idrakında insan problemi.....	80
Faiq Ələkbərli. Seyid Hüseynin türkçülük və milli maarifçilik görüşləri	85
Ələddin Məlikov. Din və Əxlaq münasibətlərindəki nəzəriyyələr	100
Şölət Zeynalov, Zeynallı Nərgiz. Regional geopolitik böhran kontekstində yeni reallıqlar və dialoq problemi	112

СОДЕРЖАНИЕ

Мамедзаде Ильхам. Философия о литературе: Взаимодействие как методологический подход.....	8
Али Абасов, Махрух Наджафли. Интеграция философских идей Востока и Запада	16
Абульгасан Аббасов. Миссия современной философии и ее статус как эпистемологического мегазнания.....	28
Рафаил Ахмедлы. Роль философских идей Сеида Азима Ширвани в формировании национального сознания в Азербайджане.....	41
Мовсумова Лала. Проблема равноправия полов в творчестве М.Шахтахтинского (1846-1931).....	50
Жаухар Дабжанова. Еврейская диаспора и эволюция еврейских религиозных общин в Казахстане	60
Эльнур Мустафаев. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации важность и перспективы.....	66
Зохра Алиева. Религиозная проблематика в творчестве М.Ф.Ахундзаде	73
Ровшан Гаджиев. Проблема человека в философском познании христианства и ислама в средневековье	80
Фаиг Алекберли. Мирозрение Сеида Гусейн на тюркизм и национальное Просвещение	85
Аладдин Меликов. Теории взаимоотношений между религией и моралью.....	100
Шолат Зейналов, Наргиз Зейналлы. Новые реалии и проблема диалога в условиях регионально-геополитического кризиса.....	112

TABLE OF CONTENTS

Ilham R.Mammadzada. Philosophy about literature: interaction as a methodological approach	8
Ali Abasov, Makhruh Najafli. Integration of the Philosophy Ideas of East and West	16
Abulhasan Abbasov. The mission of modern philosophy and its status as epistemological mega-knowledge	28
Lala Movsumova. The problem of gender equality in creative work of M.Shakhtakhtinsky (1846-1931).....	41
Jaukhar Dabjanova. The Jewish Diaspora and the Evolution of Jewish Religious Communities in Kazakhstan	50
Ahmady Rafail. The role of the philosophical ideas of Seyid Azim Shirvani in the formation of national consciousness in Azerbaijan	60
Elnur Mustafaev. Importance of interfaith dialogue, its constituent elements and methodology	66
Zohra Aliyeva. Religious issues in M.F. Akhundzade's works	73
Rovshan Hajiyev. The problem of man in the philosophical knowledge of christian and islam in the middle ages	80
Faig Alekberli. Seyid Husseyn's views of turkishism and national enlightenment.....	85
Aladdin Malikov. Theories in the relationship between religion and ethics	100
Sholat Zeynalov, Zeynalli Nargiz. The problem of dialogue in the conditions of the regional-geopolitical crisis.....	112

**FƏLSƏFƏ ƏDƏBİYYAT HAQQINDA:
QARŞILIQLI ƏLAQƏ METODOLOJİ YANAŞMA KİMİ**

İlham R. Məmmədzadə,

f.e.d., professor

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun direktoru

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Annotasiya. Mədəniyyət və tarixin qarşılıqlı əlaqəsi, mədəni-tarixi epistemologiya problemləri müasir fəlsəfədə ən aktual problemlərdən birinə çevirilmişdir. Düşünürük ki, bu məsələlər keçmişimizin- böyük sələflərin, müdriklərin Nizaminin, Nəsiminin, maarifçilərin Q.Zərdabının, M.F.Axundovun və başqalarının yaradıcılıq irsinə münasibətimiz kontekstində təhlil edilməlidir. Lakin bunu nəzərə almaq lazımdır keçmiş müasir şüur, milli xarakter və kimlik fəlsəfəsi prizmasından dərk etmək olar.

Müasir şüur fəlsəfəsi və ümumilikdə fəlsəfə ədəbiyyatla, tarixlə, iqtisadiyyatla qarşılıqlı əlaqəsində keçmiş dərk etməyə, onu özünün anlayış və kateqoriyalarının, məntiq və metafizikanın köməyi ilə açmağa imkan verən qarşılıqlı təsir metodologiyası işləyib hazırlayır. Qarşılıqlı təsir metodologiyası da öz növbəsində mətnin, alt mətnin və kontekstin arxasında durana, reallıq, reallıq deyilən şeyə nüfuz edir. Bu o deməkdir ki, fəlsəfənin təhlili, məsələn, ədəbiyyatla qarşılıqlı əlaqədə başqa şeylərlə yanaşı, nəzəri və metodoloji funksionu yerinə yetirməyə imkan verir.

Açar sözlər: ədəbiyyat, fəlsəfə, şüur, təcrübə, fənlərarası yanaşma, metodologiya.

**PHILOSOPHY ABOUT LITERATURE:
INTERACTION AS A METHODOLOGICAL APPROACH**

Ilham R.Mammadzada

DSc in Philosophy, prof., Director of the Institute of

Philosophy and Sociology of ANAS

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Abstract. The problems of interaction between culture and history, and cultural-historical epistemology have become one of the most relevant in modern philosophy. We think that these issues should be analyzed in the context of our attitude to our past, the creative heritage of the great predecessors - the sages Nizami, Nasimi, the enlighteners G. Zardabi, M.F. Akhundov and others. However, it should be taken into account that the past can be understood through the prism of modern philosophy of consciousness, national character and identity.

The modern philosophy of consciousness and philosophy in general, in its interaction with literature, history, and economics develops the methodology of interaction, which allows us to comprehend the past and reveal it with the help of our concepts and categories, logic and metaphysics. The methodology of interaction, in turn, penetrates into what is behind the text, subtext and context, into what is called reality, validity. This means that the analysis of philosophy, for instance, in interaction with literature makes it possible to perform, among other things, theoretical and methodological functions.

Keywords: literature, philosophy, consciousness, experience, interdisciplinary approach, methodology.

**ФИЛОСОФИЯ О ЛИТЕРАТУРЕ:
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

Ильхам Р.Маммедзаде д.ф.н., проф., директор
Института философии и социологии НАНА
e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Аннотация. Проблемы взаимодействия культуры и истории, культурно-исторической эпистемологии стали одними из актуальных вопросов в современной философии. Думаем, что эти вопросы надо анализировать в контексте нашего отношения к нашему прошлому, творческому наследию великих предшественников – мудрецов Низами, Насими, просветителей Г.Зардаби, М.Ф.Ахундова и др. Однако, следует учесть, что прошлое может быть понято сквозь призму современной философии сознания, национального характера и идентичности.

Современная философия сознания и философия в целом в своем взаимодействии с литературой, историей, экономикой вырабатывает методологию взаимодействия, которая позволяет осмыслить прошлое, раскрыть его с помощью своих понятий и категорий, логики и метафизики. Методология взаимодействия в свою очередь, проникает в то, что находится за текстом, подтекстом и контекстом, в то, что называется реальность, действительность. Это означает, что анализ философии, к примеру, во взаимодействии с литературой позволяет выполнять в том числе и теоретико-методологическую функцию.

Ключевые слова: литература, философия, сознание, опыт, междисциплинарный подход, методология.

**Философия о литературе:
Взаимодействие как методологический подход**

Введение: В последнее время, обратившись к проблемам взаимодействия культур, истории и философии в контексте культурно-исторической эпистемологии, анализу творческого и философского наследия поэтов – мудрецов Низами, Насими, просветителей Г.Б.Зардаби и М.Ф. Ахундова, пришел к выводу, что философию не понять без её взаимодействий с литературой, историей, национальным характером, экономикой, хотя и нельзя её свести только к взаимодействию с этими сферами, она глубже, её возможности раскрываются и в том, что с помощью своего понятийного аппарата, логики и метафизики, она способна проникнуть не только в смысл, содержание текста, но и в то, что находится за любым текстом, его подтекст и контекст, а также в то, что называется реальность, действительность (3). Это означает, что анализ взаимодействия философии с литературой выполняет теоретико-методологическую функцию философии.

Философия о литературе

Великие, а к ним, несомненно, можно отнести Низами и Насими создают поэтические шедевры и в них им не обойтись без философии. Она двояка: она рассыпана в их текстах, тут кладезь этико-моральных истин, эстетически обоснованных идей о красоте слова, явлений природы, женского пола, мужского выбора, государственного

долга и максим управления. В их текстах есть и другая философия, иными словами, к примеру, у Низами есть множество идей из древнегреческой философии, у Насими о человеке, о религиозном выборе и стремлении быть свободным. (2;3). Иными словами, понятно, что великое произведение всегда наполнено философией. Поэтому мы

и говорили о поэтах до поры до времени как мудрецах, то есть любящих истину. И тут становится понятным, что, если Низами несет истину, если его поэтическая интуиция открывает «нечто», что может быть нами воспринято, как истина, то в словах его проявляется сила единства литературы и глубины прозрения реальности, действительности, некое единство красоты и духа, то и есть сама мудрость. Однако истину ни он, ни любой другой великий поэт не выводит, не приходит к ней в результате логических размышлений, а как бы проникает в нее. До нашего времени в этом не видели противоречия, но XX век с его искусственным интеллектом, математизацией сознания, с развитием науки, с необходимостью проверять и доказывать свои размышления, выводы относительно любого утверждения, привел нас к пониманию, что при всем величии мудрости, истина познается, а не дается, к ней приходят, доказывают и обосновывают.

Однако даже во времена мудрых поэтов, истина открывалась лишь в текстах самых великих. Постепенно, подлинно «великих» стало меньше и не только в философии. Так, когда-то красотой стиля и глубиной понимания мира отличались тексты диалогов Платона, но не создаются более тексты равные смыслу и значению его диалогов или «Поэтики» Аристотеля, хотя философия признаем, стала многообразной, полицентричной, завязанной на вопросах взаимодействия различных сфер, культур, наук.

Потому и появляется необходимость осмыслить значение философии для литературы и литературы для философии, так как взаимодействие философии с литературой помогает нам понять: во-первых, что философия многообразна, в ней и онтология, и теория познания, история философии, этика и т.д. У каждой из них есть свои отношения с литературой и, видимо, каждая из них может проанализировать свои отношения с литературой. Это важно. Но не достаточно, так как философия – это анализ сознания, таковой она выступает во

всех своих проявлениях и таковой, являясь, она нужна литературе, а литература ей. Сознание взаимодействует с действительностью и приводит к пониманию многого, а, именно того, что анализ взаимодействия философии с любой сферой и жизнедеятельностью человека увеличивает знание и не только об авторе литературный текста, но и о времени, о пространстве, цивилизациях, аксиологии и ценностях общества, и героя и т.д.; Философия не только сплавляет воедино культуры, религии и цивилизации, но в той или иной степени осуществляет эту важную для выживания мира функцию. Не все здесь гладко, многовато столкновений, войн и интересов, но нельзя не отметить эту её задачу. Затем, во-вторых, философский анализ литературного текста предполагает получение информации о заблуждениях, о страстях присущих человеку, но и о его подсознании, о его ментальности. Конечно, психологизация художественного текста неотъемлемое качество современной литературы, но философия имеет свой задел в анализе этих вопросов.

К примеру, Гете – великий немецкий поэт – мыслитель, ученый своего времени, произведения которого читались когда-то, некоторые совершали самоубийство после его «Вертера», а сегодня многие ли его читают? Иными словами философия, анализируя, текст, в лучших своих образцах ставит диагноз своему времени, пространству и культуре. Понятно, что в данном случае речь не идет о том, надо ли читать великого немца или другого гения, речь о другом. Философия, размышляя о литературе, получает знание о сознании того или иного времени, пространства, о доминирующих ценностях, иллюзиях, логике и языке их изложения и т.д.; В-третьих, естественно, что не только из литературного произведения, черпает информацию философ об обществе, человеке, его сознании. Ученые получают эту информацию из статистики, из других источников, а произведение писателя дает особого рода информацию. Не каждый может её исполь-

зывать, препарировать проверить и сделать выводы, получив новое знание. Иными словами, для этого гению литературы должен быть равен ум и способности исследователя – теперь уже философа, а читатель должен готов их понять и принять.

Философия, размышляя о сознании, не может ограничиться только литературой, так как сознание это объект и науки. Тут речь идет и о данных из физики, биологии, когнитивных науках. Это не означает, что она следует за ними, но философ должен уметь переработать информацию такого рода, отличая специфику философского знания. По существу, философия в лучших своих произведениях научную информацию дополняет данными об обществе, языке и ценностях, полученных из художественных текстов. Думаем, что литература дает философии то, что может быть названо ментальным опытом.

Недаром Д.Чалмерс известный философ австралийского происхождения все проблемы сознания разделил на трудные и легкие, причем с легкими, как он считает и мы с этим согласны имеет дело наука, а с трудными философия. (1). Легкость в этом случае, кажущаяся, выступает обозначением не простоты, а наличием предварительного знания о том, что делать с тем, чего ученый не знает, а трудные проблемы сознания – это те, в которых философ сталкивается с тем, что не знает даже как начать и исследовать то, что он не знает. В этом плане тексты великих писателей и мыслителей помогают, или могут помочь философам преодолеть свое незнание о незнании. Приблизительно так тексты Ф.М.Достоевского помогли понять психологию и философию революционеров – анархистов, специфику их отношения к миру и к обществу, к человеку. Западная и русская философия к этим вопросам обратилась после произведений Достоевского. Недаром его стали называть одним из родоначальников экзистенциализма. Однако, западная философия XX века эти темы разработала в дальнейшем достаточно

глубоко, а вот в российской им не было уделено внимание. Немало знатоков литературы, исходя из этого, не видят различий между литературой и философией. Однако, по этому поводу, хотелось бы заметить следующее: в центре размышлений, к примеру, Достоевского человек, его выбор, страдания и переживания. Не проблема, а их описание. Гений автора нередко в этих текстах более убедителен, чем тот или иной философ. Но в лучших своих произведениях экзистенциализм XX века связывает вышеотмеченные проблемы с онтологией бытия и сознания (Ж.П.Сартр), метафизикой сознания (М.Хайдеггер), если хотите, то и с критикой науки, осмыслением её слабостей и ограниченностью в понимании человека, его свободы. (7;8) Философия сама нередко ограничивается лишь констатацией своего незнания, описывая, повторяя то, что получает из литературы, истории и т.д.

В-четвертых, смысл и содержание философии, таким образом, раскрывается не только в понимании того, что и как осмысляется во взаимодействии философии с другими сферами сознания, но и в метафизике, логике, раскрытии смысла понятий в тех сферах, с которыми она взаимодействует. К примеру, смерть и бессмертие как понятия, несомненно, философские, религиозные, но и литературные и т.д. Опять-таки многое философия может почерпнуть из художественной литературы произведений опять-таки Л.Н.Толстого или того же Достоевского, и многих других писателей в том числе и современных. Эти произведения помогают понять мир в том случае, если философия их осмысляет. Информация может быть почерпнута так же и из наук, к примеру, нейробиологии о мозге и сознании с тем, чтобы применить ее, к примеру, для анализа литературного произведения. Условно говоря, тут философия использует знание из наук и сфер искусства с целью получить как можно более полное знание о человеке и обществе, а потом и преобразовать это знание в философский подход, концепт и т.д.

Предполагаем, что, собственно, философское содержание тут вносит философ-автор, его отношение к теме, специфика его философствования, подготовленность как ученого и философа.

Если писатель – автор, размышляя о смерти и бессмертии, может ограничиться религиозным отношением к теме своей интуицией, знанием то философ, видимо, обречен на анализ, формулирование вопроса как проблемы, т.е. её проблематизацией, к примеру, вопроса о смерти на стыке науки и философии, биоэтической проблематики смерти и бессмертия, описанного и в литературе, опыта смерти и бессмертия.

Понятно, что речь идет о современной философии, о современном уровне знаний о сознании смерти. Предполагаем, что современный писатель, так или иначе, так же не может пройти мимо новых знаний, но приоритеты для него в отличие от науки и философии оказываются другими. Писатель будет увлечен характерами, отношениями героями, влиянием их сознания на их же конкретное поведение, а философ понятиями, логикой взаимодействия языка текста и информации и т.д. К примеру, в книге К.Абдуллы и Р.Алиева («Kitabi Dədə-Qorqud və qeyri-səlis məntiq» (The Book of Dede Korkut and Fuzzy Logic) Bakı 2022) авторы пытаются выявить применение моментов нечеткой логики в «Дастане», не замечая того, что примеры совпадения не есть сама логика. Имеется различие элементов логики, философии и науки в литературе от того, что мы их применяем, чтобы получить новое знание, к примеру, чтобы получить знание о прошлом этноса. Думаем, что наш эпос при применении к тексту логики дает нам информацию о соотношении общечеловеческого в прошлом и конкретных этносов, в частности, тюркского, выявит представления о том, какой была в прошлом ментальность этноса, нравственность, как представлялась она, каково было отношение к другим и т.д.

В качественной литературе автор способен философствовать над многими вопросами бытия, его стиль размышлений

может поражать новизной восприятия, ощущений, глубиной и свежестью аналогий. Но вот доказательность будет для него не важной, причем и не для него, и не для читателя. Это не значит, что он может ими пренебрегать, но это не его задача. Не отрицаем того, что нередко хорошая литература взывает к совести, к борьбе за независимость и счастье людей. Вспомним того же Дж.Байрона или Шандора Петефи. Немало таких героев и в азербайджанской литературе, журналистике, поэзии. Обратим внимание и на то, какое значение имела журналистика и литература в период формирования первой Азербайджанской Республики. (4) Вспомним журнал «Молла Насреддин», его влияние на сознание интеллигенции, грамотных людей. Другое дело, что в современном обществе приоритет получает литература, влияющая скорее на эмоции, чувства, то, что можно назвать эмоциональным интеллектом. Это речь идет о влиянии на интеллект, а философия в таком случае, видимо, исследует это влияние с помощью того, что называется цифровой социологией, логика, анализируя также соотношение теорий сознания и эмоционального интеллекта и т.д. Получается, что философия дает или может дать системное рациональное знание об эмоциональном интеллекте, о влиянии литературы, массовой культуры на индивида, общественное сознание. Конечно, это влияние сокращается и зачастую не достигает уровня влияния, к примеру, гениев философии в Древней Греции, но современная философия дает информацию об опыте людей, об обществах, об отношении к литературе, о причинах и предпочтениях, о вкусах и, пожалуй, объясняет специфику целостности современного общественного сознания, диалог глобального и регионального и т.д.

В-пятых, рациональность философского исследования сознания предполагает анализ эмоционального интеллекта и его отражение в художественном тексте и обратное, если хотите, то возможное, его влияние на интеллект. Тут возникает актуальность фи-

лософской методологической теории о сознании, роли индивидуального сознания в общественном сознании и обществе, того, как и что в подсознании влияет на интеллект и эмоциональность. Понятно, что мы не будем затрагивать феноменологию и иные методологии, так как у нас речь идет о необходимости обозначить, вопрос о том как философия и с помощью чего может получить знание о сознании из литературы, преодолев родовую в некотором смысле ограниченность художественного текста. Понятно, что эту работу философ должен уметь провести с помощью философско-эпистемологических подходов, в том числе ответив на главный вопрос, как растет знание об обществе (7). Возьмем, к примеру, произведения известного чешского писателя М.Кундеры, в частности, его романы «Невыносимая легкость бытия» и «Бессмертие», в которых он размышляет о судьбе чешского диссидента, перипетиях его судьбы, любви, эмиграции. Во втором романе речь идет о французской семье, о Франции, но судьбы героев так и остаются конкретными судьбами героев, хотя его произведения одни из лучших в современной литературе.

Намек на ситуацию «Пражской весны» не дает полноту анализа тоталитарного общества, его специфики в той или иной стране. Культурно-историческая эпистемология в философском измерении поможет нам выявить различия в подходах автора, к социализму, но не только. Критика тотальности социалистической Чехословакии не отменяет тотальности современной французской жизни, тяжесть переживаний индивида в Чехословакии перебрасываются на строй, т.е. перебрасываются нередко самим читателем на систему, а во Франции лишь на общество конкретных людей. Глубина его текста не в анализе, а в переживаниях героев и последующем его восприятии.

В принципе, и философия с помощью текста получает возможность сравнивать различия в Чехословакии периода «пражской весны» и современной Франции, под-

линность знания об опыте и интеллекте героев и проверить свои выводы с помощью того, что может быть понято, как сравнение общественных настроений, либо измерение изменений, происшедших в Европе, в отношении к социализму, к индивидуальности, в гендерных отношениях, применении насилия и т.д. Теперь, понятно, что общечеловеческое не есть глобальное, что глобализация вызывает различные реакции индивида в зависимости от того, где он живет, что религиозность и атеизм у людей проявляются в зависимости и от пространства, и от времени. Что культура, самосознание включают в себя художественный текст, максимы философии, но философия способна дать знание о культуре различных культур, что философия создает «поле» диалога между литературой, наукой, культурой и тем получает потенциальную возможность объяснить сознание, по крайней мере, для тех, кто способен понять философский текст.

Знание о сознании и о некоторых тенденциях философии

Теперь мы попытаемся, осмыслить с помощью чего философия может преодолеть свое незнание о незнании в нынешней ситуации, как она получает знание, к примеру, из художественного текста, как она выступает «полем диалога», «полем осознания» проблем общества, мира и индивида.

В принципе, сознание - одна из важных сфер философии, от уровня исследований в этой сфере во многом зависит качество философских знаний. Однако из-за господства марксизма у нас и позитивизма на Западе, тема перестала в какой-то момент быть актуальной, перейдя в разряд психологического дискурса. Содержание сознания субъективно, но это не повод не видеть возвращение темы в философию и науку. Исследования идут в трех основных направлениях: в сфере междисциплинарных исследований – нейробиологии, нейронауке, когнитивных науках; в философских дисциплинах – логике, этике, эстетике, и т.д. и,

наконец, в знаниях, которые получаются из гуманитарных и общественных дисциплин – истории, филологии и т.д. Надо иметь в виду, что во всех этих направлениях имеются проблемы, т.е. задача философии описать их, проблематизировать их. Их понимание создает основу для углубления знаний о сознании и осознании информации, которую философия получает из других сфер, пытаясь применить их для понимания проблем общества и индивида и т.д.

По существу, философия сознания создает возможность интеграции знаний из различных сфер. Но, одновременно, дисциплинарное разделение в философии, фундаментальных, когнитивных и гуманитарных с общественными науками, привело к тому, что такой вышеотмеченный интегративный анализ проводится редко.

Таким образом, незнание о незнании в философии оказывается самой трудной проблематизацией, что означает, что это незнание ныне надо выразить, описать философским языком, т.е. историко-философски, логично и т.д. Иными словами возникает поле или сфера сознания, выраженная научным языком, о том, что наше знание о сознании, формируясь нами и для нас, оказывается толчком для преодоления нашего незнания, в том числе и в других сферах. Это незнание, с одной стороны, обусловлено для нас тем, что что-то, мы узнаем о наших действиях, применении идей, мотивов, целей в них для их уточнения, разрешения и т.д. Здесь так же возникает уточнение вопросов о соотношении сознания и подсознания, может быть даже необходимости уточнения идей и законов о подсознании, как диалектического момента сознания. Сознание само в отличие от

философии сознания, все-таки выстраивает непротиворечивую картину о себе и о мире, которое позволяет контролировать поведение, действия, объяснять себя, своё «я» и мир. А философия сознания дает осознание сознания, его измерение и прогноз о том, что будет с нами и с миром, о том, что нас не устраивает, вытесняется нами в подсознание, в сферу незнания. И здесь для понимания того, как происходит это вытеснение, нам на помощь приходит, либо может прийти данные также из литературы, анализируемые философией. Так литература помогает узнать что-то о культуре, о мире, о нас самих.

Заключение

Тема философия о литературе нередко исследуется в этике, в эстетике. Однако, в современных условиях, несомненно, исключительно такой подход ограничивает философскую теорию, которая может и должна стать и «полем диалога», и «полем осознания» незнания о мире, обществе и человеке. Философия сознания, полученное знание из литературы, анализа художественного текста превращает в дополнительное знание о целостности сознания и опыта.

Философия сознания возвращает в науку и не только в общественные и гуманитарные науки тему ментальности, а литература, художественный текст оказывается тем, что можно назвать элементами, моментами, а то и «каплями» ментального опыта, причем не только автора что, собственно, и выявляет для нас значение философии и её отношение к литературе как методологического подхода.

Литература

1. Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, revised edition, Oxford University Press, 1997, 432 p.
2. Mammadzade I.R. and Makhamatov T.M. The Dialectic of Civilization From Ethnic-Religious to Global Civilization s.372-387 / Philosophical Aspects of Globalization: A Multidisciplinary Inquiry Brill Leiden / Boston Edited by Alexander N.Chumakov, Alyssa De Blasio, Ilya V. Piyin 2022.
3. Məmmədzadə İ.R. Nizami irsinə yanaşmanın fəlsəfəsi haqqında / Nizami irsinə fəlsəfi baxış və universal dəyərlər. Beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı 2021, s. 11-22.
4. Məmmədzadə İ.R. Şuşa və Qarabağ M.F.Axundzadənin (Axundovun) Fəlsəfi və yaradıcılıq irsində // Şərq Fəlsəfəsi Problemləri № 26, 2022, c.-10.
5. Zadeh L.A. Furry Sets // Information and Control, 196, Vol.8 p. 338-33.
6. Курцвейл Р. Эволюция разума или бесконечные возможности человеческого мозга, основанные на распознавании образов \ пер Т.Масловой М.: Эк смо, 2018, 32 с.
7. Мамедзаде И.Р. К вопросу о культурно-исторической эпистемологии / Культура диалога культур в глобализирующемся мире М. «КАНОН-ПЛЮС» 2022, с.40-4.
8. Мамедзаде И.Р. Насими и некоторые вопросы культуры / В кн. Поэзия Насими Гимн человеку синтез духовно-культурных ценностей Востока и Запада. М.КАНОН-Плюс 2021, с.4-0.

Rəyçi:

Göndərilib: 27.02.2023

f.e.d. Dilarə Müslümsadə

Qəbul edilib: 05.03.2023

ŞƏRQ VƏ QƏRB FƏLSƏFİ İDEYALARININ İNTEQRASIYASI

Əli Abasov

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi
kila50@mail.ru

Mahrux Nəcəfli

f.ü.f., doktoru, böyük elmi işçi,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi
mahru.abbas@gmail.com

Xülasə. Məqalədə Şərqlə Qərbin konsepsiya və ənənələrinin tarixi inkişafını rekonstruksiya etməyə, onların düşüncə nöqtələrini üzə çıxarmağa, bir-birini qarşılıqlı qidalandıran Şərqlə Qərb ideyalarının tamamlayıcı xarakterini üzə çıxarmağa cəhd edilir. *Məqsəd* elm və mədəniyyətin sonrakı inkişafının ümumbəşəri və ümumsivilizasiyon əsaslarını formalaşdırmaq üçün Şərqlə Qərb konsepsiyalarını inteqrasiya yollarını üzə çıxarmaqdır. Araşdırmalar zamanı komparativ təhlil *tədqiqat metodundan* istifadə olunmuşdur.

Elmi yenilik idrak, mədəniyyət, elm, fəlsəfə və mistikaya münasibətdə Şərqlə Qərb konseptlərinin spesifikliyini aşkar etməklə bağlıdır. İslamın Şərqlə Qərb arasında qarşılıqlı münasibətlərin mediatoru rolu əsaslandırılır. Məqalənin sonunda həyata keçirilmiş təhlil əsasında iddia edilir ki, Şərqlə Qərb dünyagörüşlərinin inteqrasiya ehtimalı realdır amma bu, bəşərin sonrakı inkişaf yolunun tarixi seçiminə asılıdır.

Açar sözlər: Şərqlə Qərb, mədəniyyətlər, fəlsəfə, mistika, idrak, rəşonalizm, intuisiya.

ИНТЕГРАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ВОСТОКА И ЗАПАДА

Али Абасов

доктор философских наук, профессор,
заведующий отделом «Проблемы современной философии»
Института философии и социологии НАНА
kila50@mail.ru

Махрух Наджафли

PhD, старший научный сотрудник
Отдела «Проблемы современной философии»
Института философии и социологии НАНА
mahru.abbas@gmail.com

Аннотация. В статье предпринимается попытка реконструировать историческое развитие концепций и традиций Востока и Запада, выявить его узловые моменты, взаимодополнительность восточных и западных идей, обогащавших друг друга. *Цель* статьи состоит в выявлении пути интеграции концепций Востока и Запада для формирования общечеловеческой и общесцивилизационной основы дальнейшего развития культуры и

науки. *Методом исследования* в статье выбран компаративистский анализ. Научная новизна заключена в выявлении специфики восточных и западных концептов в отношении познания, культуры, науки, философии и мистики. Обосновывается роль Ислама – как медиатора взаимоотношений Востока и Запада. *В заключении* на основе предпринятого анализа утверждается, что вероятность интеграции восточного и западного мировоззрения реальна, но она зависит от исторического выбора человечеством пути своего дальнейшего развития.

Ключевые слова: Восток, Запад, культуры, философия, мистика, познание, рационализм, интуиция.

INTEGRATION OF THE PHILOSOPHY IDEAS OF EAST AND WEST

Ali Abasov,

DSc, professor,

Department "Problems of Modern Philosophy"

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

kila50@mail.ru

Makhruh Najafli

PhD, senior researches

Department "Problems of Modern Philosophy"

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

mahru.abbas@gmail.com

Abstract. The article attempts to reconstruct the historical development of the concepts and traditions of the East and West to identify its key points, and the complementarity of Eastern and Western ideas that enriched each other. The goal is to identify ways to integrate the concepts of East and West to form a universal and general civilizational basis for the further development of culture and science. *The research method* is a comparative analysis. *The scientific novelty* lies in the identification of the specifics of Eastern and Western concepts in relation to knowledge, culture, science, philosophy and mysticism. The role of Islam is substantiated as a mediator of relations between East and West. *In conclusion*, based on the analysis undertaken, it is argued that the likelihood of integration of the Eastern and Western worldviews is real, but it depends on the historical choice of humanity on the path of its further development.

Keywords: East, West, culture, philosophy, mysticism, knowledge, rationalism, intuition.

Giriş

Günümüzdə populyar Qərb tədqiqatşısı Maks Veber (1864-1920) zamanında sivilizasiyaların növlərini təbliğ etdikləri dinin təbiəti ilə əlaqələndirərək qeyd edirdi ki, insanın aktiv sosial-siyasi fəaliyyətdən çəkinərək passiv asketizm-mistik yolla ilahi olana tapınması Asiya dinlərinin ümumi əlamətidir [4, s. 307-344]. Təbii ki, Veber, bu xüsusiyyəti Şərqdə elmi və sənaye durğunluğunun səbəbi kimi mənfi qiymətləndirir və öz növbəsində bu konsepsiyaya görə Qərb protestantlığın meydana çıxması ilə katolisizmin ehkamlarından qurtulmuş, müasir tərəqqi və çiçəklənmənin əsaslarını qoyulmuşdur. Müasir dövrdə bu konsepsiya şübhə altına alınır, belə ki, müasir tərəqqi eyni zamanda özündə yeni ziddiyyətlər daşıyır. Onların ekoloji və etika nöqtəyi-nəzərindən həlli Qərb mətəfəkkirlərinin diqqətini paradoksal şəkildə Şər-

mətləndirir və öz növbəsində bu konsepsiyaya görə Qərb protestantlığın meydana çıxması ilə katolisizmin ehkamlarından qurtulmuş, müasir tərəqqi və çiçəklənmənin əsaslarını qoyulmuşdur. Müasir dövrdə bu konsepsiya şübhə altına alınır, belə ki, müasir tərəqqi eyni zamanda özündə yeni ziddiyyətlər daşıyır. Onların ekoloji və etika nöqtəyi-nəzərindən həlli Qərb mətəfəkkirlərinin diqqətini paradoksal şəkildə Şər-

qə yönəldir- “passiv asketizm”ə baxmayaraq Qərb düşüncəsini məşğul edən bir çox sualın cavabı burdadır. Hətta Veberin “Asiya dinləri”nə münasibətdə iddialarını qəbul etsək belə, əsrlər boyu asketizmin şərq sivilizasiyalarının dinamik inkişafına mane olmamasının səbəbini izah etmək çətindir. Bu dinlərdən biri- İslam bəşər tarixi çərçivəsində yeni mədəniyyət və sivilizasiyanın çox geniş ərazidə fenomenal şəkildə tez yaranıb yayılmasına rəvac vermişdi. Əlbəttə, sual vermək olar ki, İslam sivilizasiyası Şərq ya Qərbə aiddir. Formal olaraq bütün dinlər, xristianlıq da daxil olmaqla Şərqdə meydana çıxmışlar. Amma günümüzdə ancaq yəhudi-xristian ənənələri qərb sivilizasiyasının mənəvi əsası hesab olunur.

Doğrudur, bu, tam olaraq Holokost faciəsindən sonra belə hesab olunur. Bəlkə bu o deməkdir ki, hələlik məlum olmayan hadisələr Avrasiya məkanında sivilizasiyanın inkişafının mədəni əsaslarını yaratmaqla üç İbrahim dinin birləşməsinə səbəb olacaqdır. Yaxud da son iki əsrdə Qərbin Uzaq Şərq ruhani ənənəsi ilə inteqrasiyasının güclənməsi sayəsində başqa yol seçiləcəkdir. Bununla əlaqədar olaraq bir tarixi fakta diqqət yetirmək lazımdır ki, müsəlman sivilizasiyası uzun müddət Qərb və Şərq idrak və dəyərlər sistemləri arasında mediator rolunu oynamış, komparativistika tarixində yeni eranın nümunəsinə çevirilmişdir. A.Stolyarov yazır: “İslam matrisasının, sözsüz, öz xüsusiyyətləri var. Amma digər tərəfdən, İslam transsendensiyası, əslində, Avropa transsendensiyasının davamıdır. O, “süjet zamanı”na, deməli, həm də tərəqqi haqda təsəvvürlərə əsaslanan dinlər növündəndir” [10].

XXI əsrdə müsəlmanların dünya miqrasiya proseslərində çinlilərdən sonra ikinci ən böyük miqrasiya axını təşkil etməsi bu rolun intibahi ehtimalını mütəmülkən etmirmi?

Şərqdə, o cümlədən, müsəlman Şərqi durğunluq doğrudan da baş verdi və bu gün də davam edir. Amma bu, mədəniyyətlər dialoqunun bir tərəfindən- Qərb pəncərəsindən onun meyarları və tətixi təcrübəsi və düşüncə ənənəsi baxımından tərəqqinin qiymətləndirilməsidir. Əgər bu gün tərəqqinin uğurları qərbdəkindən fərqli istənilən başqa mənəvi ənənəyə təsir edə, hətta dəyişə bilirsə, bu, heç də tərəflərdən biri-

nin digəri üzərində qələbəsi yox, bütövlükdə bəşəriyyətin məğlubiyətidir. Köhnə həqiqəti təzadən dilləndirək- məğlubiyətdir, çünki bəşəriyyətin tarazlığı hər zaman Şərqi Qərbdə, Qərbin Şərqdə olması ilə fasiləsiz şəkildə dəstəklənmişdir.

Bu tarazlığı pozmanın hər dürlüsünün bir sərhəddi vardır: ta ki XVI əsrdə Avropa Şərq və Qərb əksliklərinin vəhdətini geridə buraxaraq son həddi də aşdı. Bəs bu hansı sərhəddir, hansı ideyadır ki, bəşər tarixini yenidən formalaşdırıb Yer üzünü qısa zaman müddətində dəyişməyi bacardı? “Şərq asketləri” onu görür, anlayırdı-larını? Bəs hansı səbəbdən müsəlman sivilizasiyası öz tarixi inkişaf məntiqi və dinamikası doğrultusunda daha sonra Qərbin keçəcəyi yolda davam etmək əvəzinə qəfil dayandı və yüzillər boyu uğurla inkişaf etdirilən ən radikal rasionalist ideyaları dağıtmağa başladı? Nədir bu-şüurun böhranı və mədəniyyətin tənəzzülü, yoxsa mədəniyyətin bilərəkdən qaranlıq gələcək perspektivləri üzə çıxaran dünyagörüşündən qorunma üsulu?

Tarixdən nümunələr göstərir ki, müsəlman mədəniyyəti təhlükəli gələcəyin fərqinə varan ilk deyildi. Qədin yunan fəlsəfəsinin inkişaf tarixi kursları hər dəfə elə qurulurdu ki (ən azından bizim sovet praktikamızda), yunan təfəkküründə rasionalizmin tam və qəti qələbəsi haqda təəssürat yaranırdı. Bununla belə, yunan düşüncəsi daha sonra ərəb-müsəlman fikir inkişafındakı kimi öz yetkinlik mərhələsində rasionalizmdən idealist neoplatonist istiqamətlər və mistika yönündə uzaqlaşmış və doğrulmaqda olan Xristianlıq üçün əlverişli mənəvi mühit yaratmışdı. İslam meydana çıxmazdan az əvvəlki mənəvi ab-hava da buna bənzərdir və Şərqdə yeni mənəvi arayışlardan xəbər verirdi.

Bəzən faktlarla təsdiqlənməyən nəzəriyyə irəli sürmək cəsarətində də bulunmalıyıq. Belə güman edirik ki, “şərq” sivilizasiyalarının qətiyyətlə imtina etdikləri yeni ideyaların sosial institut olan dinlə (az qala bütün mədəniyyətlər onunla çarpışmışdı) bir əlaqəsi yoxdur. Məsələ, gündəlik qayğılardan uzaqda, insan inamının özü ilə bağlıdır.

Tanınmış mif və din araşdırmaçısı M. İliadi yazır “...inam hansı olur olsun, təbiət “qanun”larından tam azad olmağı və deməli, insa-

nın təsəvvür edə biləcəyi ən ali- Kainatın özünün ontoloji statusuna təsir edə biləcək azadlığı nəzərdə tutur, uyğun olaraq, o, ən yüksək dərəcədə yaradıcı enerjidir ” [7, s. 142-143]. Görünür, insan dünyasına qanunlar, səbəb-nəticə əlaqələri, məqsədyönlülük, keçmiş və indiki hadisələri elmi təhlil əsasında məhdudiyətlər gətirən ardıcıl rəşionalizmin caynaqları insan üçün ən ali azadlığı simgələyən bu inama qarşı yönəlmişdir.

Özündə bu həddi adlamaq cəsəretini tapan Qərb tarixi seçim edərək bir tərəfdən, bəşəriyyətin təcrübəsini zənginləşdirdi, digər tərəfdən isə bu cür seçimin səmərəliliyinin sərhədlərini üzə çıxardı.

Bu gün biz aydın şəkildə başa düşürük ki, dünya öncədən proqramlaşdırılmış hadisələrin açılışı deyil. Dünyanı kinematoqrafik planda təsvir, ssenarilər yığımı ilə əvəzlənməlidir; gərçi onlardan hər birinin reallaşmaq imkanı olduğu kimi, əksi də mümkündür. Kosmologiyanın bugünkü konsepsiyası, mikroaləm haqda müasir təsəvvürlər də belədir. Sinergetika da bu konseptə əsaslanır- öz çıxarışlarını dünyanın genezisinə tətbiq edir. Belə çıxır ki, elə insanın dünya haqda ilkin təsəvvürləri ən adekvat imiş.

İdrak növləri. Təbiətin əbədi davam edən həyatı fonunda insan ömrünün ötürülməsi ən dramatik, bəlkə də ən faciəvi kolliziyalardan biridir. Dünyanın sabit daimiliyi insan şüurunda öz ömrünün dəyişkənliyi və dayanıqsız olması ilə toqquşub ki, bu da insan varlığının qısamüddətliyinə qarşı universal mexanizm yaratmaq ehtiyacı doğurmuşdur. Mədəniyyət- ikinci təbiət, yeni süni təbii mühit o məkandır ki, insan burda daimi dəyişilmə problemini ruhani yolla çözməyə çalışmışdır. Din və əxlaq, həyatın dəyişkənliyi və ölümün tənətinə qarşı arayışda mədəniyyət məkanında tərtib edilmiş cavablardır. Mütəlak dini prinsiplər və dəyişməz əxlaq meyarlar sistemi insan dünyasına dayanıqlıq, sabitlik və ölümsüzlüyü geri qaytardı. Bu böyük kəşf bütövlükdə bəşərə aiddir, nə vaxtsa vahid Şərqlin parçalarına: Zərdüştilik, Daosizm, Buddizm, Yəhudilik, Xristianlığa. İslam sərhəd sivilizasiya oldu: bu mədəniyyətdə ilk baxışda biri digərinə zidd, əslində bir-birini tamamlayan Şərq və Qərb ideyaları qovuşub sonra yenidən ayrıldılar. Avropa seçim edərək onları universal

dünya dəyərləri olaraq təsdiqə, Şərqə doğru irəlilətməyə çalışdı. Amma bu gün öz maarifçi funksiyasından açıq-aşkar geri çəkilmiş görünür.

Bəs bu ideyaların əsas fərqi nədə üzə çıxır? İlk növbədə mədəniyyətin mərkəzi obyektinin məğzini anlamada- insan və onun təfəkkürü, idrak növlərində. Qərbdə meydana çıxan elmlə insanın psixi funksiyalarının parçalanması baş verir. Şərq hər zaman onların vəhdətindən, tamlığından çıxış edir. Şərq şüuru-qavrayışında vahid psixi fəaliyyət vahid fasiləsiz dünyanı tam əhatə edir. Bu səbəbdən Qərbin ayrıca, çox vaxt əlaqəsiz “ani fotosurətləri”nə qarşı Şərq dünya proseslərinin “fasiləsiz kinolentini” qoyur. Dünyanı qavrayışın bu cür psixologiyası Aristotelin kateqoriyalar adı altında gətirdiyi donmuş termin-anlayış sistemindən fərqli olaraq onu təsvirin unikal dilini meydana çıxarmışdır. Dünyanın fasiləsiz dəyişkənliyi təsəvvüründən çıxış edərək hərəkətli, çoxmənalı, ambivalent obraz-anlayış, ideya-anlayışlar formalaşdırılmışdır. Bu obrazlılıq metaforlar, mətnlərin poetikləşməsinə tələb edir ki, bu da öz əksini o dövr mədəni abidələrində tapmışdır. İç məzmununun bu cür xarici ifadəsi- qərb düşüncələrinin dünyanı tarixöncəsi, yarımifoloji qavrayış zənn etdikləri- şərq düşüncə ənənəsinin maddəsinə intuitiv nüfuz etməyi tələb edir.

Qərb üçün “biliyi” ağılı və yaddaşı olan istənilən adama ötürmək mümkündür. Şərqdə tam başqa yanaşma inkişaf etmişdir: “bilik daşıyıcısı” həm “biliyi”in özündən daha vacibdir, həm də onun həqiqiliyini dəyişə bilər (Konfutsi: “insan təbliğ etdiyi təlimi yüksəldə bilər, amma təlim insanı böyüdə bilməz”. Çjuan-tszi: “Əvvəlcə həqiqətli insan vardı və ancaq daha sonra həqiqətli bilik”; Çjaoçjou: “Həqiqətli insan yanlış təlimi təbliğ edərsə, təlim həqiqiyə çevirilir, yanlış adam həqiqi təlimi təbliğ edərsə, o, yalana dönüşər”).

Aydındır ki, söhbət xeyli fərqli iki təfəkkür tərzindən, iki zidd dildən gedir ki, biri digərinə təhriflər olmadan ötürülə bilməz. Çünki, bu dillərin psixoloji altmətni və strukturu dünyanı fərqli dünyaduyumu və insanın dünyada yeri hissini daşıyır. Dünya haqda müxtəlif təsəvvürlərin, onu öyrənmə imkanları, mədəniyyətin hansısa qütbə yönlənməsini əks etdirən fərqli

ənənələr burdan qaynaqlanır. Şərq sivilizasiyalarını insan şəxsiyyəti və onun azadlıqlarını sıxışdıran despot, iyerarxik sistem olaraq görən Qərb, əslində, insanın gerçək təbiətini öyrənməyə yaxın düşməmişdir. Bu, onunla əlaqədardır ki, Şərq təlimlərindən fərqli olaraq Qərb təlimləri böyüyən sosial nizam (bəzən- kaos) axınında real insanın başlıca təbii keyfiyyətlərini daha çox gizləyən abstrakt insanı təhlil etmişlər.

Əksinə, Şərq mütəfəkkirləri xarici aləmi insanın psixi fəaliyyətinin məhsulu hesab edir və ona görə təbii və ya sosial mühiti dəyişmək yox, elə bir vəziyyətə yüksəlməyi hədəfləyir ki, xarici illüziyaları aradan qaldıraraq, gerçəkliyin daxili məzmununu açsın. Qərb insanın dərk etmə müxtəlifliyini son instansiyaya gətirir: bu rolda hər şeydən, o cümlədən, psixi keyfiyyətlərdən arınmış, formal məntiqin qanunlarına əsaslanan (sonuncu loqosentrizmə səbəb olur) abstrakt ağıldan istifadə edən fərd çıxış edir. Şərq bütövlükdə dünyanı tam psixi enerjinin təzahürü hesab edir: bu enerji hissəciklərinin məkan-zaman çevirilmələri maddi obyektlər və insanı meydana gətirir.

N.B.Abayev yazır: “Ən geniş və ümumi mənada psixi fəaliyyət mədəniyyəti- şəxsiyyətin psixi inkişafının bütövlükdə mədəniyyətin ümumi inkişaf tendensiyaları ilə təyin olunan müəyyən səviyyəsidir; insanın şəxsiyyət kimi psixi kamilləşməsinin o səviyyəsi və fəaliyyət subyektidir ki, bu mədəniyyətdə hazırlanmış müəyyən dəyərlərin mənimsənilmə prosesində əldə olunur və “mədəni adamın” müəyyən keyfiyyətlər əldə etməsidir” [1, s. 6-7].

Göründüyü kimi, söhbət psixi həyat fenomenlərinin özünəməxsus şəkildə mədəniyyət məhsullarına transformasiyasından gedir. Hansılar ki, emosiyaların, təfəkkür, yaddaş və təxəyyülün mədəniyyəti kimi təsnif olunurlar. Regionun mənəvi həyatının mədəni-psixoloji direktivindən asılı olaraq mədəniyyətin bu fərqli istiqamətləri həm vəhdətdə, həm də sinkretik tamlıqda çıxış edə bilər və ya Qərbi Avropa ənənəsindəki kimi incəsənət və elmin müxtəlif separat istiqamətlərinin inkişafının əsası ola bilər..

Belə bir fakta diqqət etmək lazımdır ki, Qərbdə yaranmaqda olan elm insanın psixi funksiyalarını fəaliyyət sferalarına görə insan qabiliyyətlərinin funksionallığının abstrakt təs-

nifatına görə ayırmaq yolu ilə getmiş, Şərq isə bir qayda olaraq insanın psixi funksiyalarını vəhdətdə götürmüş, dərk etmə fəaliyyətində onların tamlığı və integrativliyini nəzərə almışlar. Bu halda insanın psixi funksiyalarından heç birini gözdən qaçırmayaraq idrakın tələblərindən asılı olaraq bu və ya digər funksiyaları önə çıxarır. Hegel formal məntiqin qanunlarına qarşı çıxaraq onların məhdudluğu və şərtliyini üzə çıxarır; onun dialektik məntiqi tədqiq olunan proseslərin dəyişkən, hərəkətli təbiətini nəzərə alsada yenə də insanın o məhdud qabiliyyətinə- əqlə əsaslanır. Hegelin sistemi bu səbəbdənmi xətti xarakter daşıyır?!

Hegelin əsərləri sayəsində fəlsəfə tarixi- insan əqlinin inkişaf tarixi olaraq məlumdur. Amma eynilə bu cür tarixi insan hissləri, inam, təxəyyül, iradə, intuisiya və b. qabiliyyətlərinə görə də yaratmaq olar. Təxəyyülə əsaslanan bu cür idrak modelini Şərq və Qərb ideyalarının böyük sintezçilərindən biri- Y.E.Qolosovkyor işləyib hazırlamışdır. Bu yanaşma idrak qarşısında yeni üfəqlər açaraq əqlin diqtə etdiyi məhdudiyyətlər çərçivəsini dağıdır. Qolosovkyor refleksiyanın yeni obyektini olaraq mistikanı təklif edir. Sonuncunun dünyanın müxtəlif mədəniyyətlərində ciddi inkişaf ənənəsi var və tədqiqatın bəzi ümumi başlanğıc şərtlərinə münasibətdə mütləq gerçəkləşdirilə bilər və heyrətamiz həmrəylik göstərir.

Qolosovkyor dialektik inkişaf konsepsiyasını qəbul edir və bununla əlaqədar dünyanın strukturunu dinamik və dialektik olaraq nəzərdən keçirir. Amma bununla belə o, reallığı formal, hətta dialektik məntiq kateqoriyaları ilə tədqiq etmə imkanlarını şübhə altına alır. Bu şübhənin əsasında kateqoriyaların məzmun zənginliyinə rəğmən abstrakt, məhdud anlayışlar olması, insan təfəkkürünün isə öz sinkretikliyinə görə heyrətamiz obrazlar, integrativ və sinkretik, mürəkkəb tərkibli təsisatlarla əməliyyat aparması dayanır. Qolosovkyorun təklif etdiyi təfəkkür sistemi insan təxəyyülünün fəaliyyəti ilə yaranan *ideyalara* dayanır, amma sonuncu “primitiv təfəkkür kimi yox, ali təfəkkür- eyni zamanda yaradıcı və dərk etmə forması kimi nəzərdən keçirilir...” [s. 12].

Təxəyyül idrakın bütün analitik və sintetik növlərini qabaqlayır, insan təfəkkürünün xarak-

terini təyin edən formal məntiqin qanunlarından əvvəl gəlir. Bu səbəbdən insan təfəkkürünün formalaşmasının ilkin mərhələlərində məhz təxəyyül həlledici rol oynayır. “Məhz təxəyyül sanki dərk etmə orqanı rolu oynayır və bu dərk etmənin nəticələrini mif obrazlarında ifadə edir. Bu obrazlar mədəni şüurun dünyanı dərk etmə zamanı praktik olaraq qarşısına qoyduğu şüurlu məqsədləri yox, ancaq ideyaları əks etdirir. Bu obrazlarda sanki estetik mühakimələr gizlənir, amma onlar xüsusi növdəndirlər. Onların estetikası onlar üçün ontologiyadır” [s. 12].

Mifin təxəyyül obyektinin seçimi izah olunanıdır: fəlsəfə və elm məhz elmdən başlanğıc götürür. Birinci naturfəlsəfə ilə başlayır, ikinci isə əlkimya, astrologiya və s. ilə. Bu başlanğıclarda həm fəlsəfə, həm elm sağlam düşüncə məntiqindən yox, arzu və iradənin mütləq azdılığından çıxış edirlər.

Qanunauyğun nəticə: “baxmayaraq ki, tarix gedişində təbiət və mədəniyyət eyni mövcudluğun müxtəlif addımlarıdır, onlar daim toqquşaraq tragik kolliziyalar doğururlar, zira birinin məntiqinin əsasında dəyişkənlik, digərinin məntiqinin əsasında- sabitlik dayanır” [s. 12].” Həyatı önəmli olan dəyişkənlik vəziyyətini müxtəlif kulturoloji prinsiplərlə möhkəmlətmək, davam etdirmək cəhdinin qaçınılmazlığı burdan qaynaqlanır. Zamanla meydana çıxan əxlaq özü həyatı prinsipləri öz transsendent təbiəti ilə zamanın korroziyasına uğramayacaq əbədi postulatlar olaraq möhkəmlətmək cəhdidir. “Hər cür “əxlaq” sabit xarakteri olan əxlaqi kamilləşmə sistemindən başqa bir şey deyil və ya mütləq kriteriyalar baxımından hər cür ərdəm və qəhrəmanlıq...-əxlaqi ideallar sistemidir” [s. 128].

İnsan qalıcı, dəyişən dünya ilə məcburi dayandırılmış dünya arasında sıxışmış qalmış olur. Onun kritik situasiyalardan çıxmaq cəhdi təfəkkür və idrak formalarını meydana çıxarmışdır.

Mədəniyyətlər. Şərq də Qərb kimi dünyanın vəhdəti prinsipindən çıxış edir. Amma bu vəhdətin xüsusi nüanslarını da əlavə edir. Psixi enerjinin universal reallıq olaraq mövcudluğunun qəbul edilməsi həm dünyanın vəhdətinin dərkinə, həm də onun iki zidd varlığı- dünya və insan kimi ikiləşməsindən imtinaya gətirir. Bu cür dünya mənzərəsində ümumi kosmik nizam bütövlükdə mövcuda nüfuz edərək eyni keyfiy-

yətli, amma kəmiyyətə fərqlənən şeylər, proseslər, hadisələr iyerarxiyası yaradır. Bu iyerarxiya həm göy, həm də yer nizamında öz əksini tapır: istənilən ritualın keçirilmə qanunları *kosmik yol* (dao, rita) *qanunlarına* uyğundur, sonuncu həm də əxlaq qanunlarıdır. Belə görünür ki, ilk olaraq bu ənənədə mikro və makrokosmosun uyğunluğu təsəvvürü formalaşır. İnsanın psixofiziki təşkilinin Kosmosun strukturuna uyğunluğu, dünya qanunlarının insanın psixofiziki təbiətindən çıxarılması, insanın öz-özünü dərk etməsi yolu ilə dünyanı dərk etməsi, mistik özünədalma Allahı və onun yaratdıqlarını dərk üsulu kimi qəbul edilməsi məlum qədim dövr mədəniyyətlərinin çoxunun əlamətləridir. Dünya və insanın kommutativliyi o anlama gəlir ki, insan özü üçün dünyanı kəşf etmir, sanki bəzi səbəblərdən itirdiyi bilikləri yenidən xatırlayır. Subyekt (insan) və obyektin (dünya) qarşılıqlı təsiri yoxdur, ancaq onların vəhdəti, birbirilərində ani yox olması var. Bu vaxt insan üçün onun özü də daxil olmaqla bütün mövcudatın həqiqəti açılır. Dərk etməkdə olan insan hansısa birmənalı, sərt həqiqətləri aşkar etməyə çalışmır: informasiya axını ondan keçərək mütləq həqiqətin donmuş forması şəklində kristallaşmır, mövcud aləmin bütün çoxmənalılığı və qeyri-müəyyənliyi saxlanmış olur. Bu səbəbdən insan yaranmış situasiyada öz təcrübəsinin sözlə möhkəmlətmək əvəzinə, bu təcrübənin verbal təsvirini axtarmaq cəhdindən vaz keçir.

Şərqdə belə hesab edirlər ki, insanın şüur və təfəkkürünü sosial praktika vasitəsi ilə aktivləşdirməsi xarici məcburiyyət xarakterlidir və psixikanın baş verən dəyişmələri spontan şəkildə müstəqil əks etirməsi qabiliyyətini dağdır. Səbəb-nəticə münasibətləri şəbəkəsini də elə bu məcburedici qüvvə yaradır ki, rasionalistlər onu bütün dünyaya aid edirlər

Şərq fikri ənənəsinin Qərbdəkindən fərqi praktik məqsəd güdmədən fəaliyyəti tədqiq etməsidir. Və ya Şərq ənənəsinin bir məqsədi var- psixi fəaliyyətin dünya kosmik nizamı ilə itirilmiş vəhdətin bərpası. Dünya və insan haqqında istənilən söz, məntiqi quruluş, fikir açıq şəkildə illüziya, yalan, həqiqətin təhrifidir. Bu səbəbdən Şərq mədəniyyəti iki istiqamətə ayrılır: hamı üçün açıq olan və söz yalanı arxasında gizlənməmiş həqiqəti üzə çıxaran gizli, ezoterik, mü-

əllim və tələbənin ünsiyyəti prosesində gerçəkləşən bilik ötürmə. Bu fundament üzərində qərarlaşan mədəniyyət “düz xətt” məntiqinə əsaslanan həddən ziyadə “göy” və ya “yer” problemlərinin istisna edir. Şərq ənənəsi insanın dünyaya “yazılmış olması” praktik olaraq onların identikliyinə gətirib çıxarır. Bu fundamentə əsaslan mədəniyyət “düz xətt” məntiqinə əsaslanan həddən ziyadə “yer” və ya “göy” problemlərini istisna edir. Bu səbəbdən “söz və yazıya əsaslanmadan (bilik) ötürmək” “susmağı ən ali müdriklik forması olaraq nəzərdən keçirir”. Maksimaya görə, “bilən danışır, danışan bilmir”.

Qeyd etdiyimiz kimi bu növ qeyri-müəyyənlik formal qeyri-ardıcıl, “qeyri-xətti” xüsusi idrak üsulunun və mədəniyyətin işlənilib hazırlanmasına stimül vermişdir.

İdrak azad yaradıcılıq aktına çevirilir və ilahi qüvvələrin ölçüsüz təsirindən (sonuncu da öz növbəsində kosmik nizama tabedir) də qurtulmaq mümkün olur. Din şəxsləndirilmir və insanın ilk günahı ilə əlaqələndirilmir.

Paradoksal olsa da Şərq təfəkkürü daha “obyektivdir”, çünki, o, bir sıra eqosentrik yarımlardan, sosio-mədəni etalonlardan və dəyər-etik normalardan imtina edir, hansılar ki tarixi dəyişən dekorasiyalardır və həqiqətin birbaşa nəzərdən keçirilməsi vacib deyil. Qərb dünyanı “son kərpiclərə” qədər xırdalamağa çalışır, Şərq isə dünyanı öz tamlığında anlamağa çalışır və bu alternativ yollar bəşərin məcmu halda dünya xalqlarının mədəniyyətlərində reallaşmış tarixi təcrübəsini təşkil edir. Amma tarixi olaraq hamını birləşdirən və millətüstü xarakterli yol mövcud olmuşdur. Mistika tamamilə milli təzahürlər formalarına baxmayaraq xalqların mədəniyyətlərinin birləşməsinə yol açmışdı.

Fəlsəfə və Mistika. “Mistika (yunanca- sirlili), dini praktika olub, ekstaz vəziyyətində mütləqlə birbaşa “birləşməni”, eləcə də bu təcrübəni yozub haqq qazandırılıb nizamlayan teoloji və fəlsəfi təlimlərin məcmusudur” [13, s. 376]. Mütləq anlayışının mənalandırılmasından asılı olaraq mistika mərkəzi konsepti şəxsi Allah olan dini- müəyyən şərtlərdə mütləqlə dialoqa girmək mümkündür və mütləq adı altında nəşə şəxssiz başlanğıc, insan dünyasına immanent amma ondan gizli olanı (“dao”, “ümumi əql”, “göy”) nəzərdə tutan qeyri-dini xarakterli də ola bilər.

Mistikanın hər iki istiqaməti mütləqlə qovuşma təcrübə və nəzəriyyəsinə inanılmaz bənzərlik nümayiş etdirir. Mistika fəlsəfi təfəkkür və məntiqlə (birinci elə bu ikisinə qarşı çıxır) tanış inkişaf etmiş mədəniyyətlərdə üzə çıxır. Mistika məntiqi təfəkkürün əksi olaraq da im insan şüurunun inkişafını izləyir və bu, şüurun rəasional və irrəasional elementlərinin mübarizəsi şklində idrakda intuisiya, şüuraltı və şüursuzluğun yerinin axtarışı şklində həyata keçirilir. Mistisizm bir qayda olaraq, dünyagörüşünün böhran situasiyalarında, idrak paradıqmalarının dəyişməsi hallarında səhnəyə çıxır.

“Mistikanın bütün istiqamətləri mütləqlə birbaşa qovuşma təcrübə və nəzəriyyəsinə heyretətamiz bənzərlik nümayiş etdirir. Bunun öz izahı var: “Mistisizmin tarixi analoqu və ilk şklini ta qədimlərdən şaman-orgiaistik ehkamlarında müşahidə etmək mümkündür. Məqsəd insan və ruhlar və ya allahlar dünyası arasında ayrılığı ekstetik formada aradan qaldırmaqdır. Sözünl əsl mənasında o vaxt meydana çıxır ki, dini mülahizələr transsendent mütləq anlayışına dirənir, məntiqin inkişafı isə mistisizmdə məntiqdən şüurlu geri çəkilməni mümkün edir” [13, s. 376].

Mistikanın inkişaf xəttini şərti olaraq bu sxemlə təqdim etmək olar: Uzaq Şərqlin mədəni-tarixi ənənəsi- Çin və Hindistanda cen-budizm və daosizm, bütün Şərq və o cümlədən, Yaxın və Orta Şərqdə geniş yayılmış müsəlman variantı mistisizm- sufizm. Sonuncu ruhani meditasiyanın hind və yəhudi istiqamətlərinin adaptasiyası və inkişafında rol oynamaqla yanaşı, Qərbi Avropada mistikanın ruhani ənənələrinin proloqu da hesab oluna bilər, hansı ki bizi maraqlandıran rakursda üçüncü istiqamət kimi nəzərdən keçirilə bilər.

Şərq təfəkkürü insanın iç psixi fəaliyyətini yeganə və daha səmərəli hesab etməklə sanki dünyanın vəhdətini onu bir-birinə əks və müxtəlif funksiyalar daşıyan “dünya” və “insan” sistemləri olaraq ikiləşdirmək əvəzinə kosmosentrizm təsəvvürləri gətirir. “Bu səbəbdən daos praktikasının əsas məsələsi...insanı elə belə bioloji başlanğıca tabe etdirməkdən yox, ilkin olaraq onun özündə daşdığı kosmik başlanğıcın üzə çıxarılması və psixofiziki proseslərin ən ümumi kosmik qanunlara tabe etdirməkdə gür” [1, s. 4].

Qnoseoloji olaraq psixi fəaliyyətin şüurlu və şüurdan kənar səviyyələrin sintetik vəhdəti və qarşılıqlı təsiri yaxşılaşdırılır və bu yolla insanın dərk etmə imkanları genişlənir; bundan başqa təfəkkür, şüur, hissi qavrayış öz inkişafının keyfiyyətə yeni səviyyəsinə qalxır; nəhayət, insan öncədən proqramlaşdırılmış və qeyri-aşkar nəticə gözləntisi çərçivəsindən kənarıda idrakın ilkin şərtləri və yekunlarından azad olur.

Şərq və qərb təfəkkürlərinin diferensiasiyası insanda sağ və sol beyin yarımkürələrinin fəaliyyətinin müxtəlif yönümlüyü funksional assimetriya ilə bağlı müasir elmi məlumatlar doğrultusunda yozulur. İki növ mədəniyyət bu və ya başqa fundamental müddəaların (misal üçün, dünyanın diskretliyi və fasiləsizliyi) daha vacib və ya dəyərli olması kimi iki əks təsəvvürlərdən çıxış edir və dərk etmə prosesində qarşı beyin yarımkürəsinə əsaslanma bilər. Əgər şərq təfəkkürü üçün idrak “fasiləsiz” dünyanı fasiləsiz mənimsəmə prosesidirsə, qərb üçün əksinə, başlıca idrak obyektləri fasiləli, diskret proses və şeylərdir. Onların hər birini ayrılıqda onların süni izolyasiyasından, subyektin təsiri nəzərə almadan zaman əlaqələrindən məhrum olaraq ayrılıqda tədqiq etmək mümkündür. Şərq təfəkkürü müxtəlif cür “sentriзм” oyunlarından uzaq durub- bu cür “desentriasiya” ilk növbədə şüurun diskret strukturlardan azad olması və ümumiyyətlə, psixikanın ümumi axınında kontinual proseslərin və xüsusən intuisiyanın xüsusi çəkisinin artması yolu ilə və baş verir və inikasın və reaksiya vermənin intuitiv üsuluna keçməyə qədər davam edir. Şüur diskursiv təfəkkürdən azad olunca anlayış strukturları qavrayış prosesində get-gedə daha az rol oynayır və qavrayış özü də bilavasitə baş verir. [1, s. 146].

Elm qərb mədəniyyətinin ən xarakterik fenomenini olaraq tamda bir sıra məhdudlaşdırıcı başlanğıclardan çıxış edir. Amma onlar retrospektivdə ilkin ziddiyyətsiz və bir-birindən çıxan müddəalar kimi məntiqi təfəkkürlə izlənilə bilmir. Bu səbəbdən elmdə tez-gec birbaşa dərk etmə ilə bağlı yeni sahə- elmi fənn olmayan metodologiya meydana çıxır və o, qurulmuş həqiqət kimi çıxış edən fəlsəfi-metodoloji ideali hazırlayır. Bunun nəticəsində elmin inkişafında müntəzəm böhranlar meydana çıxır. Bu durumlarda elm pozitivist reaksiya yolu ilə fə-

səfənin (metodologiyanın) despotik təsirindən imtina edir. Əslində, səhv elmin özündən- obyektiv və müstəqil tədqiqatın mümkünlüyünə inamdan və dünya və insanın fəaliyyət qanunauyğunluqlarını eksperimental yolla müəyyənləşdirmək istəyindən qaynaqlanır. Bu yanaşmanın nə qədər zərərli olmasını elmin yeni həddi-postmodernistlərin təbirincə onun yeni keyfiyyətə və ideologiyaya çevirilməsində görmək olar. Əlbəttə, elmin bəzi əsas müddəalarından imtina hələ elm binasının, təfəkkür üsulunun dağılması anlamına gəlmir. Üstəlik, texnikanın böyük uğurları hələ ki ekologiya və əxlaq sahəsində səhv hesablamaları göstərməsə də bu problemlər hər yerdə qəbul olunmuş qərb idrak modeli mədəni-etik qaydalar və ənənələri sıxışdırdığı hər yerdə meydana çıxır..

Niyə özündən əvvəlki sivilizasiyaların ruhani və mədəni irsini qəbul edən heç bir regionda biliyin düz, birbaşa ötürülməsi baş vermir? Belə görünür ki, can verməkdə olan mədəniyyət öz içində əsas, məntiqi yolla əldə edilmiş biliyə qarşı mistik qarşıqoyma işləyib hazırlayır. Mistika daha gənc və daha sonrakı inkişafa qabil təlim olaraq tezcə yeni mədəni təbəqələrə keçid alır. Misal üçün, ərəb-müsəlman fəlsəfəsinə ilkin olaraq yunan rasionalist ənənəsi özü yox, onun neoplatonist mistik təlim şəklində transformasiyası keçmişdir. İrəli getsək qeyd edə bilərik ki, formalaşmaqda olan orta əsrlər xristian ənənəsinə ən böyük töhfəni sufizm-müsəlman fəlsəfəsinin mistik şəkildəyişməsi vermişdir. Bundan bir çox əsrlər əvvəl ilkin xristianlıq yəhudiliyin mistik aradan qaldırılması, Əhdi-Ətiqdəki mistik öngörmələrin oxunuş sirri kimi inkişaf etmişdi.

Bu varislik ənənəsi mədəni ənənənin ötürülməsi ilə yanaşı, mistisizmin tarixi inkişafında da izlənilə bilər. Bu zaman rasionalizmdən, verbal təsvirdən imtina, intuitiv idrakın inkişafı, Yol və ali Həqiqət anlayışları kimi əsas müddəalar universal prinsiplər olaraq dəyişməz qalır. Təsadüfi deyil ki, mistisizmdə ilk növbədə yolun ümumiliyi, dünya tarixinin vəhdəti, dinlərin qarşılıqlı əlaqəsi kimi ideyalar yetişir.

İslam ruhani ənənəsinin tanınmış araşdırmaçısı A. Qrünebaumun sözlərinə diqqət yetirməkdə də fayda var: “Dinin primitiv formadan ali olana doğru inkişafı əsasən obyektiv və ideya-

ların sayının məhdudlaşdırılması ilə bağlıdır ki, onların vasitəsilə birbaşa ilahi olan dərk oluna bilər. Təbii və fəvqəltəbii olanlar arasında dalan daralır, görünən və görünməyən dünyalar arasında məsafə isə böyüyür. Ətraf aləm elementlərin hər birini necə gəldi “canlandırmaq” artıq mümkün deyil; dini başlanğıclar vahid mərkəzdə cəmlənir: hər şeyə qadir Allah və yaratıcıda hansının ki mütləq iradəsi özünə münasibətdə də məhdudlaşdırıla bilmir və fenomenləri birləşdirir, onların varlığına mənə qatan nizamın prinsipinə çevirilir” [6, s. 28]. Mistisizm gerçəkdə də insan və Allah arasında monoteizmin doğurduğu uçurumu aradan qaldırmaq üçün meydana çıxır. Bu kontekstdə mistisizmin politeizmlə dəyişməsi və onu büt-pərəstlikdə günahlandırması başa düşüləndir.

İki mədəni ənənənin, tarixi sınımlar və ümumi dünya böhranlarının sərhəddində yaranan mistisizm ötürü, yerə aid olan hər şeyi uzaqlaşdırır. “Əbədi olana” yönəlməklə o sanki insan mədəniyyətinin magistral inkişaf yolunu xəbər verir. Yəhudi-yunan mistisizmindən ilkin xristianlıq mistisizminə və onlardan İran və Azərbaycanda (bu regionda buddizm, zərdüştilik, manilik, qnostisizmin mistik ənənələrinin təsiri güclü idi) yeni inkişaf mərhələsinə keçid ən geniş inkişaf etmiş mistik ənənələrdəndir və daha sonra müsəlman mədəniyyəti kontekstinə ötürülür. Yeni mistik istiqamət- sufizm məcrasında son transformasiyalardan biri baş verəncəki dinlərin ezoterik istiqamətləri ilə sırf müsəlman təlimlərinin bidətləri birləşərək sonsuz ruhani zənginlik yaradır və sufizmi formalaşmış təlimə çevirir. Sonuncu rasionalizm fəlsəfəsini müşayiət edərək, ruhani böhran zamanı onunla mübahisələrə girişir və onu məğlub edir.

VIII-XII əsrlərin dini, primitiv-hissi sufizmi daha sonra “həqiqətə” çatmanın ardıcıl sistemini işləyib hazırlamış güclü ruhani-praktik təlimə çevirilir.

C.S.Triminqemin sözləri ilə desək, sufizm şərq xristian mistisizmindən önəmli ölçüdə bəhrələnməsinə baxmayaraq idrakın orijinal istiqamətidir: “Müsəlman mistisizmi, hətta son dərəcə inkişaf etmiş formasında sinkretik hesab oluna bilməz. O doğrudur ki, o müxtəlif ruhani baxışları mənimsəyib və vahid şəkildə birləşdirmişdir. Bu proses zamanı onlar dəyişmələrə uğ-

rayıb və sırf müsəlman istiqamətinə çevirilib” [12, s. 117]. Bura tanınmış sufizm araşdırmaçısı A.C.Arberinin sözlərini də əlavə etmək olar: sufilərin fəaliyyətində mərkəzi mövqedə Quran mətnlərini ezoterik yozum durur. Bununla belə Arberri qeyd edir ki, “Xorasan haçansa buddizmin çiçəklənən mərkəzi olub” [3, s. 6] ki, bu da sufi konsepsiyaların Ön Asiyada xüsusi inkişafına rəvac vermişdir.

Sufizmin qneseologiyası uzun inkişaf prosesində mürəkkəb iyerarxik struktur əldə etmişdir. Başqa mistik istiqamətlərdə olduğu kimi onun da fundamentində Həqiqətə doğru mərhələli yol təsəvvürü dayanır. Yaxşı məlumdur ki, İslam hələ formalaşmasının ilkin mərhələsində bilk və onu əldə etmə yollarına hipertrofik maraq göstərmişdir. Doğrudur, İslamda ən çox ilahi bilkdən söhbət gedirdi, amma gənc müsəlman mədəniyyətinin dərk etmə pafosu tezliklə bütövlükdə biliyə aid edildi. Peyğəmbərə aid edilən bir çox kəlam var (“Bilik üçün Çinə get”, “Oxu”, “Dərk eləyən müqəddəsdir”) ki, zamanın dünya ağalığına iddialı xalqın ümumi mədəniyyətini yüksəltmək zərurətini dilə gətirir.

Həm ilkin islamda, həm də daha gec dövrlərin müsəlman teoloji və fəlsəfi istiqamətlərində ilk idrak predmeti transendent dünyadır. Dünyanın dərk edilməsi Allahın insan qarşısında qoyduğu vəzifədir. Yaradılmışları dərk edərək daha ali dəyərlərə amma başqa, idrakın özünü və dərkədənə yenidən şəkilləndirən mistik yolla- keçid almaq lazımdır. İdrakın əsasında hələ də o köhnə ideya- makro və mikrokosmosun uyğunluğu ideyası dayanır. Uyğunluq daxili, qanunlara görədir, xarici təzahürə görə yox. İnsanın öz-özünü dərk etməsi dünyanı dərk etməyə ən yaxın yoldur. Daha sonra isə hadisələr dünyası və onlarda insanın xarici təzahürü haqda təsəvvürləri radikal şəkildə dəyişən ali dəyərləri dərk etmək lazımdır. Hələ idrakın ilk mərhələsində bir-birindən ayrılmaz hesab olunan subyekt və obyekt daha sonra eyniləşdirilir. Sufizm üçün idrakın başlıca mənbəyi və son məqsədi Allah özüdür. O, yaratıcılıq aktı ilə elə özünün inkişaf edən insan təfəkkürü vasitəsilə dərk etmə məqsədi güdür. Çoxsaylı müsəlman hədisləri və sufilərin yaratıcılığı bunun sübutudur: “Mən gizli xəzinəydim, dərk olunmaq istədim və adamları yaratdım” [8, s. 2]. Göründüyü kimi bu idrak

sxemi Hegelin daha gec yaradıcılığına aid sxemlə bənzərdir və eyni şəkildə özünü dərk edən Mütləq ideyasına əsaslanır.

İdrakın ilkin mərhələsində ətraf aləm və onun qanunauyğunluqları tədqiq olunarkən hissələr və əql həmişəki rolunu oynayaraq dünya mənzərəsini və ya birinci növ bilik yaratmağa kömək edir. İdrak transendent olanı dərk səviyyəsinə keçincə, birinci növ biliyin illüзорluğu dərhal üzə çıxır. Uzaq Şərq mistiklərinin yolu-*dao* sufizmdə *təriqətlə* əvəz olunmuşdur. Sufi bu yolda irəliləyərkən çoxlu dayanacaqlardan-*məqamlardan* keçir və onun şəxsiyyəti ardıcıl şəkildə yer dünyasının hər cür qatlarından azad olur. Bu dayanacaqların sayı xeyli çoxdur və sufizmin istiqamətindən asılı olaraq müxtəlif cür təsnifatlandırılır. Onlardan dördü əsas kimi qəbul edilir: *şəriət* (islam mənbələri və ənənələri), *təriqət* (yol və həqiqəti anlama, dinin xarici atributlarını danaraq gizli məna axtarışı), *mərifət* (aydınlanma halına çatma- ariflik) və *həqiqət* (müqəddəs məqsədə- Allahla qovuşmağa nail olmaq və yeni idrak kanalının aşılması). Təriqət yolunda yolçu cen-buddizmdəki kimi bir çox “adi həqiqətlərdən” imtina edərək, öz fərdi “mən”ini aşmalı olur və heyrətamiz şəkildə daosizmdə psixofiziki hazırlığı xatırladan bütöv başlanğıclar zənciri açılır. Yolun bu hissəsini müridin rəhbərliyi ilə keçdikdən sonra mürid qarşısında həqiqətə çatmanın başqa yolu açılır. Ancaq Allahı dərk etməklə dünyanın həqiqi fəlsəfəsini dərk etmək imkanı yaranır.

Bu yüksək mərhələdə yolçu kimləsə düşmənciliyi, mübahisəyə girişməyi, başqa dinlərin ehkamlarını inkar etməkdən vaz keçir. Yəni son dərəcə dözümlü və səbrli olur. Bu dözümlülü-yün əsasını bütün dinlərin ümumiliyini anlamaq təşkil edir. Ancaq bu sadə möminlərin qisməti deyil. Onlar üçün dinin mahiyyətini vəhyin ruhu yox, hərflər təşkil edir. Sufizm mistik sistemlərin sonuncularından biri kimi özündən əvvəlki təcrübəni mənimsəyir, xüsusən bütün dinlərin ümumiliyi prinsipini, onların ezoterik mahiyyətinin vəhdətini elan edir. Böyük sufildəndən biri olan İbn Ərəbi sufilərin bu mövqeyini belə açıqlayır:

“Mənim qəlbim istənilən şəkil almağa qadirdir. O, ceyranlar üçün otlaq, xristian monaxlar üçün monastr, bütlər üçün məbəd, Kəbə ətrafın-

da dönən hacı, Tövrat lövhələri, Quran vərəqidir. Mən məhəbbət Dəvələrinin hansı yolu seçməsindən asılı olmayaraq sevgi dininə itaət edirəm. Mənim dinim, inamım belədir» [11, s. 32].

Sufizmin ayrı-ayrı istiqamətləri idrakın son mərhələsini fərqli cür şərh edir: bəzi istiqamətlər üçün sufi sadəcə ilahi həqiqətə yaxınlaşır, daha sonra geri dönənərək yeni (amma sərhədli bilik) təbliğ edir. Başqalarına görə, Allahla qovuşma aktı ilə bütün yol başa çatır və insan dünya qayğılarından uzaq hansısa ali həqiqətə çatır.

Sufi idrak nəzəriyyəsi etibarlı hesab olunan bilikdən onunla fərqlənir ki, ikinci empirik bilik növü olaraq ancaq “əks olunan ilahi işığı” qavrayır. Sufi isə ilahi sözlərin mənasını hissələrinin verdiyi məlumatların müdaxiləsi olmadan dərk edir.

Sufizm ta əvvəldən iki cərəyanla inkişaf edib möhkəmlənmişdir. Onlardan biri orta yol (“ayıq sufizm” adlandırılan) hesab olunur və ciddi monoteizm ideyasından çıxış edir. Yəni Allaha tam qovuşma imkanını inkar edir. İkinci (“sərxoş sufizm”), əksinə insanın həqiqətə çatma yolunda çoxlu imkanlarını elan edir. Birinci cərəyan nəzəri olaraq ümumiləşdirilmiş şəkildə Əl-Qəzalinin rəsmi islam təlimində təqdim olunur və ikincinin panteizm və neoplatonizmdən əxz etdiyi emanasiya nəzəriyyəsinə inkar edir. [bax: 2]. Məhz sufizmin bu orta yol konsepsiyasını orta əsrlərdə həm müsəlmanlar, həm də Avropa qəbul edir. “Qəzalinin ideyaları... həm müsəlmanlara, həm də orta əsrlər yəhidlərinə güclü təsir etmişdir: Maymonidə, İyehuda Haleviyə, Bəhiyə ibn Bakudaya. İspaniya və Provansın yəhudi ravvinləri Qəzalinin ayrı-ayrı əsrlərini latıncaya çevirmişlər; daha sonra bu tərcümələr vasitəsilə Qəzalinin ideyaları qərbi-xristian mistikasına da ötürülmüşdür: Raymund Lulli, dominikan Raymund Martin, Meyster Ekkart, fransiskan Xuan de la Krus, hətta ola bilsin ki, İqnat Loyola mistik kimi Qəzaliyə çox şey borcludurlar” [9, c. 334].

Sufilər öz təlimlərinin hökmünü artırmaq üçün tez-tez qeyd edirdilər ki, peyğəmbərliyin hər zaman iki tərəfi olmuşdur: aşkar və gizli. Bu səbəbdən peyğəmbər özü ilk sufidir. Bu mövqeyə görə meditasiyalar 3 növə bölünür: vəhy, ilham və intuisiya. Onlar da öz növbəsin-

də peyğəmbərin, müqəddəslərin və sufi-yolçuya uyğundurlar. “Allaha” yol “Allahda”, “Allahdan adamlara”, “Adamlarla Allaha” həqiqətə dalma vəziyyəti və dərəcələri və yeni qnoseologiyadır. A.Kniş İbn Ərəbi əsərlərinə dayanaraq bu qneseologiyanın xarakterik əlamətlərini belə anladır: “...sufi-qnostikin (əl-arif) Allaha- onun adları və atributları Kainat predmetlərində şeylərə dovuşur- ərişməsi, dinamik və ziddiyyətli prosesdir. Dərkedənin fasiləsiz dəyişən varlıq qarşısında çaş-başlığı, hissi qavrayış səviyyəsində Mütləqin yeni və yeni mövcudluq və özünüdərək moduslarını əks etdirməsi qəfil nurlanma və Kainatda işlərin “həqiqi” vəziyyətinin dərk ilə əvəzlənir. Daha sonra dərk edilənin “mütləq reallığın (əl-həqq)”sızsız-hesabsız və sonsuz dayanacaqlarından biri olmasının anlaşılması- hansı ki ancaq dərkedənin özünün vəziyyətini fasiləsiz sinxron dəyişməsi sayəsində mümkündür- dərin qəmginlik gətirir. Varlıq və Allah (əl-mərifət) haqda ali biliyə yol – dərk edilən obyektə fikirləşmədən və fədakar sevgi yoludur. Sevgi dəyişməzdir, mistika bunu hər dəfə mistik yaşıntıların zirvəsinə- dərk edən və dərk edilənin ayrılmaz bir tamda birləşməsinə gətirir” [11, s. 11]. Təbiidir ki, bu halda təcrübənin dil vasitəsi ilə ötürülməsi də özündə yeni qneseoloji üsullar ehtiva etməlidir. Mistika, intuisiya bu təcrübəyə nail olma üsulları kimi öz xüsusi dilini hərəkətli termin-anlayışlar tələb edir ki, onlar özündə məna rəngarəngliyi və həttə altmətni də əhatə etməlidirlər. Bu səbəbdən sufilərin əsərlərində poeziya və poetik təfəkkürə (sonuncu öz metaforikliyi ilə mistik təfəkkürə yaxınlaşır) bu qədər böyük yer verilir.

Mistiklərin erkən xristian ordenlərinin sufi icmalarının üsul və şəklinə uyğun yaradılması bu gün hamıya bəllidir. Avropa onlarla xaç yürüşü zamanı tanış olmuşdu. Daha az bəlli olan şey - Orta əsrlər və İntibah dövrünün sonlarına aid böyük Avropa yazarlarının süjet xətlərinin çoxunun eyni mənbədən götürülməsidir. Dekartın əsas ideyalarını “İslamın böyük sütünü” mistik Əl-Qəzali bir neçə əsr əvvəl dilə gətirmişdi. Bir sözlə, Şərqi həmişə Qərbdə, Qərb də Şərqdə olmuşdur. İndiki nəsil bu mədəni ənənəni qoruyub saxlaya biləcəkmə- məsələ budur.

Nəticə

Obrazlı desək, Şərqi və Qərbi sivilizasiyanın sıraladağı insan mədəniyyətinin ön və yan tərəfləridir. Əgər ön və yan kosmogenezin başlanğıc mərhələsi sayırıqsa, Şərqi və Qərbi kulturogenozin ilkin nöqtəsi hesab olunmalıdır. Şərqi və Qərbi ideyaları bir-birini qarşılıqlı tamamlamaqla bəşərin keçmişini formalaşdırmışdır. Bu gün onlar yeni münasibətlərə qədəm qoymuşlar və dünyanın gələcəyi də onunla şərtlənir. Bu münasibətlərin mərkəzində elm və mədəniyyət, onların bir-birini qarşılıqlı zənginləşdirməsi dayanır.

Elm öz inkişafında insan mədəniyyətinin çox fəthini gözdə tutdu ki, bu da tez-gec onun irəliyə doğru hərəkətində özünü bürüzə verməli idi. Həm müasir dünya mənzərəsi, həm də mədəniyyətin özəyini təşkil edən elmi dünyagörüşü onları önəmli ölçüdə yoxsullaşdırdı, canlılıqdan məhrum etdi. Bu yöndə həlledici addım total antroposentrizm oldu. Sonuncu insanı dünyanın geri qalanından ayırır və dünyanın ayrılmaz hissəsi kimi özünü ona (sözsüz özünə də) qarşı qoyur. Elmdə böhranın aradan qaldırılması, onun dünyagörüşü və qnoseoloji əsaslarını yenidən nəzərdən keçirmək yolunda mümkün görünür.

Şərqi təfəkkürü insanın daxili psixi fəaliyyətini vahid və məhsuldar hesab etməklə sanki dünyanı “dünya” və “insan” olaraq ikiyə bölmədən kosmosentrizm təsəvvürlərini sərgiləyir.

Şərqi və Qərbi mədəniyyətləri fundamental müddəaların vacibliyi və dəyəri ilə bağlı əks təsəvvürlərdən çıxış edirlər: Şərqi təfəkkürü üçün vacib olan- fasiləsiz proses, Qərbi düşüncəsi üçün- idrak obyektinin əsas obyektini fasiləli proseslərdir və onları bir prosesi digərindən ayrılıqda öyrənmənin heç bir təhlükəsi yoxdur.

Şərqi təfəkkürü daha “obyektivdir”, çünki o, bir sıra eqosentrik yanlışlıqlardan, sosiomədəni müddələrdən, dəyər-etik normalardan imtina edir və onlar daha çox tarixən dəyişən dekorasiyalardır və həqiqəti birbaşa müşahidə üçün mütləq deyillər. Qərbi dünyanı son “kərpiclərə” ayırmağa çalışdı, Şərqi dünyanı bütövlükdə dərk etməyə; və bu alternativ yollar müxtəlif dünya xalqlarının mədəniyyətlərində reallaşan bəşərin məcmu halda tarixi təcrübəsini təşkil edir. Onları birləşdirən yol- mistika tam milli təzahür

formalarına baxmayaraq dünya xalqları mədəniyyətlərini birləşdirməyə yol açır.

Dünya İslamı öz transformasiyasını başa çatdırmayıb, amma bu proses öz növbəti bifurkasiya nöqtəsinə yetişib və son dərəcə önəmli

dəyişmələr gözlənilir. Ola bilsin ki, bu son dərəcə fərqli proseslər gedişində İslamın Şərq və Qərb arasında arabuluculuq rolu yenidən gündəmə gəlsin. Bununla belə, çox vaxt olduğu kimi tarix tam fərqli yolla da irəliləyə bilər.

Ədəbiyyat

1. Абаев Н. В. Чань-Буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. - 279 с.
2. Ал Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – Москва: Наука, 1980. – 376 с.
3. Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. -London, Allen & Unwin, 196–12 p.
4. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. – Избранные произведения. -Москва: Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. -Москва: Наука, 1987. – 174 с.
6. Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. -Москва: Наука, 1986. – 216с.
7. Илиади М. Космос и история. – Москва: Наука, 1984. -278 с.
8. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990. – 112 с.
9. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII - XV веках. – Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. – 200 с.
10. Столяров А. Запад и Восток: новая «эпоха пророков»// Философский журнал Phenomen.Ru -URL: - <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=18> (Дата обращения: 01.07. 2020)
11. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – Москва: Наука, 1989. – 341с.
12. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. – Москва: Наука, 1989. - 328
13. Философский энциклопедический словарь. - Москва: Советская энциклопедия, 1983.-840с.

Рəyçи:
Göndərilib: 31.03.2023

f.e.d., professor Əbülhəsən Abbasov
Qəbul edilib: 13.04.2023

MÜASİR FƏLSƏFƏNİN MISSİYASI VƏ EPİSTEMOLOJİ MEQABİLİK KİMİ STATUSU

Əbülhəsən Abbasov

fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun baş elmi işçisi
abulhasan/abbasov@mail.ru

Xülasə. Məqalədə fəlsəfənin mövcud durumu, aktual problem və vəzifələri, gələcəyə hesablanmış başlıca hədəfləri göstərilir. Habelə, fəlsəfi meqabiliyin epistemoloji mahiyyəti, yeri və rolu, bu meqabiliyin müasir elmi idrakın və postneoklassik epistemologiyanın inkişafı müstəvisində təkamül dinamikası, səciyyəvi xüsusiyyətləri işıqlandırılır. Professional fəlsəfənin ümumbəşəri problemlərin həlli, yeni geosiyasi arxitekturanın və dünya nizamının formalaşması istiqamətində verə biləcəyi töhfə barədə söhbət aparılır. Xüsusi diqqət gələcəyə baxış prizmasından məqbul alternativlər, qlobal və ictimai meqtrendlər məsələsinə yetirilir. Bu zəmində hazırda da fəaliyyətdə olan hakim "geosiyasi realizm" doktrinası sosial darvinizmin bir forması kimi tənqid olunur, yeni geosiyasi alternativə keçid zərurəti əsaslandırılır. müvafiq təklif və tövsiyələr irəli sürülür. Tədqiqatın kateqorial aparatını, qnoseoloji zəminlərini, metodoloji yanaşma və üsullarını, aksioloji dəyərlər sistemini, əsasən, müəllifin son onilliklər ərzində işləyib hazırladığı və postneoklassik epistemologiyanın məzmun-mahiyyətində aparıcı yer tutan idraki arsenal, təhlil və ümumiləşdirmə prinsipləri təşkil edir. Sistem yanaşma, sinergizm, müqayisəli təhlil, tarixi konkretlik, səbəbiyyət, yumşaq hesablamalar, ehtimallıq və emergentlik kimi prinsiplərə, müasir texnoloji inqilabla və informasiya cəmiyyətilə bağlı ideyalara, çağırışlara xüsusi önəm verilir.

Açar sözlər: ümumbəşəri problemlər, dünya nizamı, milli fəlsəfə, postneoklassik fəlsəfə və epistemologiya, qlobal və ictimai meqatrend, meqabilik, gələcəyə baxış konsepsiyaları, geosiyasi və ictimai alternativlər.

THE MISSION OF MODERN PHILOSOPHY AND ITS STATUS AS EPISTEMOLOGICAL MEGA-KNOWLEDGE

Abulhasan Abbasov

DSc., Professor
abulhasan/abbasov@mail.ru

Abstract. The article discusses the current state, actual problems and tasks, and the main goals of philosophy calculated for the future. The epistemological significance, place and role of philosophical mega-knowledge, the dynamics of evolution, and specific features of this mega-knowledge in the plane of development of modern scientific knowledge and post-neoclassical epistemology are highlighted. There is a discussion about the possible contribution of professional philosophy in solving universal problems in the process of forming a new geopolitical architecture and a new world order. Through the prism of looking into the future special attention is paid to questions of acceptable alternatives and global and social megatrends. On this basis, the dominant doctrine of "geopolitical realism" as a form of social Darwinism, still in force today, is criticized; appropriate proposals and recommendations are made. The categorical apparatus, epistemological foundations, methodological approaches and techniques, and the system of axiological values of the study mainly comprise the cognitive arsenal, principles of analysis and generalization, developed by the author and taking the leading place in the essence-content of the post-neoclassical epistemology. Special priority is given to such principles and methods as the systematic approach, synergism, comparative

analysis, historical concreteness, causality, soft computing, probability and emergent nature, as well as to ideas and challenges related to the modern technological revolution and the information society.

Keywords: universal problems, world order, national philosophy, post-neoclassical philosophy and epistemology, global and social megatrend, megacognition, concepts of the future, geopolitical and social alternatives.

МИССИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЁ СТАТУС КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО МЕГАЗНАНИЯ

Абульгасан Аббасов

доктор философских наук, профессор

abulhasan/abbasov@mail.ru

Резюме. В статье рассматриваются актуальные проблемы и задачи наших дней и основные цели философии будущего. Освещается эпистемологическая значимость, место и роль философского мегазнания, динамика эволюции, специфические особенности мегазнания в плоскости развития современного научного познания и постнеоклассической эпистемологии. Ведётся разговор о возможном вкладе профессиональной философии в разрешении общечеловеческих проблем, а также процесс формирования новой геополитической архитектуры и нового мирового порядка. Через призму взгляда в будущее особое внимание уделяется вопросам приемлемых альтернатив, глобальных и общественных мегатрендов. На этой основе подвергается критике господствующая доктрина «геополитического реализма», как форма социал-дарвинизма, действующая и сегодня; выдвигаются соответствующие предложения и рекомендации. Категориальный аппарат, гносеологические основы, методологические подходы и приёмы, систему аксиологических ценностей исследования составляют, в основном, познавательный арсенал, принципы анализа и обобщения, разработанные автором и занимающие ведущее место в сущности-содержании постнеоклассической эпистемологии. Особая приоритетность придается таким принципам и методам, как системный подход, синергизм, сравнительный анализ, историческая конкретность, причинность, мягкие вычисления, вероятностность и эмерджентность, а также идеям и вызовам, связанным с современной технологической революцией и информационным обществом.

Ключевые слова: общечеловеческие проблемы, мировой порядок, национальная философия, постнеоклассическая философия и эпистемология, глобальный и общественный мегатренд, мегазнание, концепции будущего, геополитические и общественные альтернативы.

Giriş

Hər bir tarixi dövr öz fəlsəfi dərkinə və refleksiyasına ehtiyaclıdır. Yəni, zamanə və fəlsəfə qarşılıqlı əlaqədə olan fenomenlərdir və bir-birinin müəyyənləşməsində xüsusi təsir gücünə malikdirlər. Zamanənin necəliyi, istər-istəməz, fəlsəfənin keyfiyyətini, aparıcı ideya və prinsiplərini, təsəvvürlər sistemini, habelə, onun qarşısında duran vəzifə və problemləri şərtləndirir. Bir sözlə, tarixi zaman fəlsəfənin missiyasını korrektə edir, yeniləşdirir, bu el-

min təyinatına və mahiyyətinə uyğun yeni tələblər ortaya qoyur. Əlbəttə ki, burada söhbət ilk növbədə ictimai şüur sistemində xüsusi yer tutan peşəkar fəlsəfədən gedir. O fəlsəfədən ki, ümumi idraki həzmetmə prosesində öncül yükdaşıyıcı rola malikdir və epistemoloji müqabilik kimi çıxış edir. İctimai və fərdi fəaliyyətin evristik gücə və rəşional özüllərə malik praksiooloji təminatı da məhz belə fəlsəfə hesabına mümkün olur. Bunu bəşər tarixinin özü

dəfələrlə sübut edib və bu gün də etməkdədir. Bu mənada “Zəmanə” və “Fəlsəfə” bir-birilə dərin dialektik əlaqədə olan fenomenlərdir və bu varlıqların qarşılıqlı əlaqəsinin necəliyi xalqların, cəmiyyət və dövlətlərin müqəddaratını şərtləndirir, müəyyənləşdirir (1).

Bəli, həqiqi professional fəlsəfə zəmanəni əks edir, daha doğrusu - əks etməlidir. Bu inikəs nə dərəcədə və hansı keyfiyyətdədirsə bir o qədər də professional fəlsəfə ictimai-tarixi gedişata qarşılıqlı əks təsir göstərə, pozitiv gələcəyə yol açar bilər. Yəni, bəşəri missiyasını ödəmək iqtidarında olar. Və yalnız bu bəşəri missiyasını icra etməyə qadir fəlsəfə həm də, milli səciyyə daşımaq kimi keyfiyyətini saxlayır, necə deyərlər, konkret cəmiyyəti, dövləti, xalqı həyatverici maya ilə qidalandırır. Bu varlıqları intellektual-mənəvi baxımdan tərəvətləndirir və zənginləşdirir, mövcudluğa ilhamverici impuls, məna verir. Zəmanə və fəlsəfə dialektikasının ümdə “sirr”lərindən biri məhz bu qanunauyğunluqda, bu İlahi hökmdədir! Millilik fəlsəfənin tələbi, atributudur, lakin o, bəşəriyyətdə özünü tapır, gerçəkləşir. Bu mənada “milli fəlsəfə” və “ümumdünya fəlsəfəsi” heç də bəzilərinin düşündüyü kimi bir-birini təkzib etmir, əksinə, bir-birini şərtləndirir, doğurur və təqdim edir. Burada qarşılıqlı özgələşmə, təkzibetmə, yadlaşma yoxdur (2). Təcavüzkar xarakterli “marksist-leninçi fəlsəfə” kimi Şərə xidmət edən cərəyanları çıxarmaqla bütün möhtəşəm fəlsəfi axın və məktəblər məhz bu mahiyyətdə, amalda bəşəriyyətə töhfə vermişlər. Elə indinin özündə də onlar öz bəhrəsini verməkdə, həyatın mürəkkəb labirintlərində çaş-baş düşən bəşəriyyətə dəstək olmaqdadır.

Ayrı-ayrı ölkələrin (istər tərəqqiyə qovuşmuşların, istərsə də geridə qalmışların!) taleyi bu qanunauyğunluğu hal-hazırda da sübuta yetirməkdədir. Bir yaxşı, inandırıcı sübut nümunəsi kimi SSRİ-nin acı aqibətini və çöküşünü göstərə bilərik. Get-gedə daha çox zəmanənin ruhundan, təbii-tarixi cərəyan dinamikasından, məzmun-mahiyyətindən uzaq düşən, tələbləri və çağırışları ilə hesablaşmayan, günbəgün ehkamlar, hökm və direktivlər toplusuna çevirilən “marksist-leninçi fəlsəfə”, bütün təbliğat və təşviqat arsenalına baxmayaraq heç bir cəl-

bedici, mütərəqqi ictimai quruluşun təminatçısı olmaq, insan ləyaqətinin, vətəndaş azadlıqlarının keşiyində dayanan, iqtisadi və texniki-texnoloji tərəqqiyə təminat verən cəmiyyət və dövlət yaşatmaq iqtidarında deyildi! Özlüyündə hədsiz dərəcədə inbrigidliyə və artan qapalılığa meyilli bu “fəlsəfə”, dünya fəlsəfi cərəyanlara münasibətdə (“burjua fəlsəfəsi” deyərək!) mütləq təkzibetmə, əsassız tənqid mövqeyi sərgiləyərək, sanki, üzərinə bütün aləmdən total özgələşmə missiyası götürmüşdür. Burada professor İlham Məmmədzadənin ardınca Hegelin dəyərli bir fikrinə diqqət çəkmək istərdim (3). Böyük filosofa görə, fəlsəfə Mütləq Ruhun möhtəşəm ifadəsi, mədəniyyətin qanı, kvintessensiyasıdır. Hegelin bu fikr ilə razılaşaraq, deyə bilərik: SSRİ-nin rəhbər tutduğu rəsmi fəlsəfə, qaçılmaz olaraq, həm də cəmiyyətin mənəvi fəaliyyət sahəsini zədələməli, mədəniyyətin “qanını” zəhərləməli, fərdi və ictimai şüurda destruksiyalara səbəb olmalı idi. İ. Məmmədzadə, məsələn, “Bir daha fəlsəfə haqqında” əsərində haqlı olaraq vurğulayır ki, “fəlsəfə yeni ideallar, dünyagörüşü mənalarını, davranış standartları və modellərini generasiya etməklə mədəniyyəti dəyişdirmək imkanlarına malikdir” (4).

Yəqin ki, fikir fermisiz, ayrı-ayrı xalqlar və dövlətlər ən parlaq tarixi dövrlərini məhz öz qüdrətli fəlsəfələri və elmlərlə birgə yaşamışlar. Necə deyərlər, dahi filosof Aristotelin varlığı Makedoniyalı İsgəndərin möhtəşəmliyini şərtləndirmiş, Laqranj və Lejandr kimi görkəmli riyaziyyatçıların – öz zəmanəsinin müdrik insanlarının məsləhətləri Napoleona Tulon əməliyyatını böyük uğurla başa çatdırmaqda yardımçı olmuşdur. Və yaxud: son onilliklər boyunca İkinci Yelizavetanın baş məsləhətçisi olmuş Nobel mükafatı laureatı, amerikalı mütəfəkkir-fizik Murrey Gell-Man İngiltərənin müxtəlif fəaliyyət sahələri üzrə dünya çapında uğurlar qazanmasında heç də az rol oynamamışdır. Dediym odur ki, qüdrətli fəlsəfə, elm, intellekt yoxdursa, uğurlu ictimai quruluş, nümunəvi dövlət, idarəetmə, siyasət və iqtisadiyyat mümkün deyil, xüsusən də müasir postindustrial-informasion dövrdə!

Hal-hazırda bəşəriyyət qlobal miqyaslı dərin böhran yaşamaqdadır. Hadisə və proseslə-

rin get-gedə daha da dramatikləşməsi, hətta faciəvi və fəlakətli xarakter alması göz qabağındadır. Rusiya və Ukrayna arasında 2022–ci ilin 24 fevral tarixindən başlamış və hazırda da davam edən qanlı-qadali müharibə də bəşəri durumun nə qədər təhlükəli məcrada formalaşmasının əyani bir ifadəsidir. Bir çox ekspert və siyasilər tərəfindən böyük itkilərə, insan tələfatına, kütləvi qırğın və dağıntılara yol açmış bu savaş artıq Üçüncü Dünya Müharibəsinin başlanğıcı kimi qiymətləndirilir. Hətta tez-tez nüvə silahından, kimyavi və bioloji kütləvi qırğın vasitələrindən istifadə imkanları barədə danışılır, mümkün variant və ehtimallar hesablanır, proqnozlar verilir. Ümumi götürdükdə, Yeni Dünya Nizamına aparan yollar, mexanizm və vasitələr axtarılır, qanəedici və etibarlı qlobal siyasi arxitekturanın formalaşması uğrunda həm elmi-nəzəri, həm də praktiki müstəvilərdə məqsədyönlü işlər aparılır.

Yaranmış belə bir dərin və genişmiqyaslı böhran vəziyyətində aydındır ki, xüsusi elm sahəsi olan fəlsəfə kənarda qala bilməz və onun üzərinə böyük məsuliyyət yükü düşür. Hətta, deyərdim ki, bu gün fəlsəfə fəvqəl missiya daşıyıcısı rolunda çıxış etməli, qlobal dünyada ədalətli nizam və davamlı tərəqqinin həm carçısı, həm də təminatçısı olmalıdır. Yeni siyasi arxitekturanın və dünya nizamının, məqbul beynəlxalq münasibətlər sisteminin formalaşması, “ümumdünya prolemləri” kimi işarələdiyimiz bir sıra qlobal əhəmiyyətli, tələyüklü məsələlərin həlli adekvat fəlsəfi yanaşma, evristik və proqnostik gücə, praksioloji yetkinliyə malik fəlsəfə olmadan mümkün deyil. Bir çox yazılarımda göstərdiyim kimi, artıq belə fəlsəfə və ona müvafiq epistemologiya qərarlaşmaqdadır. “Postneoklassik fəlsəfə” adlandırdığım bu fenomenin tarixi genezisi və təkamül dialektikası, epistemoloji zəmin və özülləri, məzmun-mahiyyəti, səciyyəvi xüsusiyyətləri, aparıcı ideya və prinsipləri barədə bir sıra monoqrafiya və məqalələrimdə öz tədqiqat nəticələrimi, fikirlərimi işıqlandırmışam. O cümlədən, müəyyən məlumat Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun 2022-ci ildə nəşr etdiyi “Müasir fəlsəfə, süni intellekt və qeyri-səlis məntiq” adlı kollektiv monoqrafiyada təqdim edilib (). Ümumən, fikrimcə, aparıcı

alimlərin həmmüəllifliyi ilə yüksək tələblər səviyyəsində hazırlanmış bu kitab bir çox cəhətdən hörmətli oxucular, xüsusən də gənc tədqiqatçılar üçün maraqlı və faydalı ola bilər.

Biz açıq-aydın görürük ki, aparıcı və hakim saydığımız mövcud fəlsəfi cərəyanlar, faktiki, yuxarıda qeyd etdiyim missiyanı ödəməkdə acizdirlər. Hətta, bəlkə də bu cərəyanlar öz hakim mövqelərini saxlamaqla ümumi gedışata daha da çox ziyan gətirir və vəziyyəti mürəkkəbləşdirirlər. Burada mən, əsasən, neoliberalizm və postmodernizm ideyalarına söykənən fəlsəfi cərəyanları nəzərdə tuturam. Müasir qlobal kapitalizmin aparıcı ideya-fəlsəfi daşıyıcıları olan neoliberalizm və postmodernizm (bütün mövcud modifikasiyalarından asılı olmayaraq!) indiki böhranlı və xaotik durumun formalaşmasında, əslində, kifayət qədər rol oynamışlar. Belə ki, son onilliklər boyunca qərarlaşan və hakim mövqelərini möhkəmləndirən qlobal oliqrxik kapitalizmə sadıqcasinə qulluq edərək, haqq-ədalətdən uzaq, hədsiz diskretləşmiş və qütbləşmiş, mənəvi-mədəni destruksiya və deqradasiyaya halını yaşayan mövcud bəşəri durumun yaranmasına hər vəchlə dəstək veriblər. Bu səbəbdən həmin fəlsəfi axınların özlərini də “oliqrxik fəlsəfi cərəyanlar” kimi qələmə verməkdə bir məntiqi əsas var. Deyə bilərik ki, xoşagəlməz məqam və səciyyələri baxımından bir-birini doğuran-tamamlayan neoliberaliz və postmodernizm müasir oliqarxiq kapitalizmin ideya-siyasi və fəlsəfi nüvəsi rolunda çıxış etmiş və hazırda da öz mövqelərini saxlamaq cəhdindədirlər..

Ümumiyyətlə, müasirliyin qanəedici fəlsəfi-ideoloji, xüsusən də aksioloji təminatı və gələcəyə baxış prizmasından yanaşdıqda, görürük ki, neoliberal kursa alternativlər axtarışı bu gün aktual problem kimi bir çox alim-filosofları yaxından maraqlandırmıqdadır. Əksər tədqiqatçılar, bütün fikir fərqlərinə baxmayaraq bu qənaətdədirlər: ciddi fəsadları göz qabağında olan neoliberal paradıqma artıq tükənib, hansısa pozitiv məhsul istehsalına qadir deyil və o, öz yerini yeni bir paradıqmaya verməlidir; mütərəqqi gələcəklə bağlı gözləntilər yalnız başqa **alternativ** sayəsində gerçəkləşə bilər. Əks təqdirdə, mövcud ekoloji, demoqrafik, sosial-iqtisadi, siyasi və geosiyasi, mənə-

vi, mədəni problemlərin sürətlə artan yükü altında müasir sivilizasiya dağılmaya, qarşısı alınmaz fəlakətə məhkumdur. Professor Əli Abasovun fikrincə, məhz məqbul postkapitalist alternativin yoxluğu şəraitində yeni dünya müharibəsi həmin problemlərin radikal həlli ola bilər (6).

Obyektiv həqiqət ondan ibarətdir ki, hansısa aksioloji dəyərlərlə, etno-milli və dini ənənələrlə, elementar insani hiss və tələbatlarla hesablaşmağı özünə borc bilməyən oliqarxik neoliberalizm və postmodernizm üçün (pul-gəlir, mənfəət maraqları rəhbər tutularaq) kapitalla (“qızıl milyard”a) qulluq göstərmək həqiqi humanizmə, mənəvi yüksəlişə, ictimai həmrəyiyə, ümumi rifaha xidmətdən üstün tutulur. Onların başlıca qayəsi bundan ibarətdir: hər vaxtlı qlobal oliqarxik kapitalizmin total hökmranlığını təmin və davam etdirmək. Əlbəttə ki, bu istiqamətdə canfəşanlıq edən neoliberalizm və postmodernizm var gücü ilə, ümumən, qlobal miqyasda fəlsəfi fikri də öz maraq və istəkləri dairəsində formalaşdırmağa çalışırlar. Nəticədə o baş verir ki, yaranmış bəşəri problemlər daha da mürəkkəbləşir və hədiz dərəcədə dramatik xarakter alır, habelə, fəlsəfənin öz inkişafında ciddi maneələr, “tromb”lar yaranır. Beləliklə, bütün elmlərin həm şahı, həm də xidmətçisi olan fəlsəfənin funksionallıq qabiliyyəti azalır və o, öz missiyasını lazımcına həyata keçirə bilmir.

Qeyd edim ki, hələ vaxtilə “İdarəetmənin sinergetik fəlsəfəsi: yeni dialoq naminə” (7) kitabımda əsaslandırıdığım kimi, kapitalist trendinin əsas ideya-siyasi və sosial-fəlsəfi zəmini rolunda çıxış edən liberalizm ilkin başlanğıcdan daha çox anqlosakson mahiyyətli olub və hansısa aksioloji dəyərlərlə hesablaşmağı bir hədəf-məqsəd kimi qarşısına qoymayıb. Və Kant, Hegel başda olmaqla, bir sıra görkəmli mütəfəkkirlərin onu insaniləşdirmək, humanist dəyərlərə “baş əydirmək” kimi cəhdləri də təsiredici bir nəticə verməyib. Bütün hallarda, merkantil maraqlarını rəhbər tutaraq iri kapitalla sadıqçəsinə qulluq göstərmək humanist dəyərlərə, ümumi rifaha, sosial ədalətə xidmətdən faydalı və üstün olmuşdur. Təsədüfi deyildir ki, müxtəlif çeşidli indiki neoliberalizmin başlıca qayəsi məhz bundan ibarətdir:

hər vaxtlı qlobal kapitalizmin total hökmranlığını təmin və davam etdirmək. Əlbəttə ki, bu istiqamətdə canfəşanlıq edən neoliberalizm bütövlükdə fəlsəfəni də özü üçün yardımçı vasitə kimi görür və var gücü ilə müasir fəlsəfi fikri öz maraqları istiqamətində formalaşdırmağa çalışır.

Ən başlıcası, bu gün fəlsəfə üzərinə düşən **nizam yaradıcılıq funksiyasını** reallaşdırmaqda çətinlik çəkir. Əslində, buna imkan verilmir, belə ki, fəlsəfədən obyektiv, tərəfsiz mövqedən çıxış etməsini yox, kapital diktəsinə, istismarçı qlobal güclərə tabe olmasını tələb edirlər. Super-materialist maraqlarla yaşayan qüvvələrin diktəsinə tabe etdirilən fəlsəfə isə heç vaxt obyektiv-tərəfsiz mövqedən gerçəkliyi işıqlandırıb, həqiqətləri ortaya çıxara bilməz və deməli, elə ilk növbədə öz daxilində ədalətliliyi, haqqa sadıqlığı pozmuş olar. Yəni, tarazlığa, nizamə xidmətdə gücsüz, aciz və laqeyd qalar. Ədalətdən uzaqlaşan fəlsəfə yalnız məkrli niyyətlərin, merkantil maraqların, maddiyatçılığın ideoloji təminatçısı rolunda fəaliyyət göstərə bilər. Bununla da bəşəri və cəmiyyətdaxili ictimai natarazlığı, nizamsızlığı, müxtəlif bəlalara yol açan ədalətsizlikləri artırmış olar. Bu gün vəziyyətin məhz belə olduğunu biz, istər-istəməz, etiraf etməli və ciddi düşünməliyik, çünki, söhbət xalqların və ölkələrin, bütövlükdə, bəşəriyyətin taleyindən, onun mövcud olub-olmamasından gedir. Düşünərək təxirəsalınmaz əməli işlər görülməli, fəlsəfənin öz təyinatına cavab verən gücünü bərpa edib, artırmaq üçün çalışmalıyıq. Milli fəlsəfəmizin də başlıca qayəsini bu gün mən bunda görürəm. Bəs, konkret olaraq nə etməliyik, ilk növbədə nəyə nəzər-diqqət yetirməliyik?

Fikrimcə, görülməsi zəruri işlərin mərkəzində müasir və perspektiv tələbatlara cavab verən **yeni epistemoloji sistemin** hazırlanıb, təqdim edilməsi durur. Necə deyirlər, zamanını yaşamış köhnə alət-vasitələrlə müasir gəmi yox, uzaqbaşı, taxtadan qayıq düzəltmək olar. Söhbət yalançı yenilikçilik və orijinalçılıq etməkdən getmir, qətiyyətlə! Məsələnin məğzi optimal metodoloji üsul və vasitələrin, yanaşma və prosedurların, işlək və məhsuldar qnozeoloji zəminlərin, ontoloji təsvir və mənzərələrin, aksioloji imperativlərin, fəlsəfi refleksi-

ya fəzalarının, müvafiq anlayış-kateqoriyalar sisteminin və hətta zəruri leksikanın, ifadə üslubunun təqdim-təklif olunmasından ibarətdir. Ümumi şəkildə və vahid bir ad altında ifadə etsək, fəlsəfə (həm özünün və başqa elmlərin sıçrayışlı inkişafı, həm də qarşısında duran taleyüklü ictimai və bəşəri problemlərin effektiv həlli baxımından!) yeni, qeyri-ənənəvi epistemologiyaya – **postneoklassik epistemologiyaya** ehtiyaclıdır. Ehtiyaclıdır deyəndə, bu epistemologiyayı, ilk növbədə, fəlsəfə özü işləməli və qüdrətli idraki silah qismində həm özünə, həm də başqa elmlərə, ictimai-bəşəri praktikaya təqdim etməlidir. Bu gün onun missiyasının zirvəsini bu vəzifə-borcun ödənilməsi təşkil edir. Bütün elmlər kompleksinə münasibətdə fəlsəfənin, eyni vaxtda, həm şahlıq, həm də xidmətçilik statusu da elə bu borca saygılı yanaşaraq doğru-düzgün, dürüst onu anlaması, qarşılması və ödəməsi ilə ölçülür. Bu, həm də, fəlsəfənin ən ali müdriklik elmi olduğunu bir daha təsdiqləmiş olar. Belə ki, fəlsəfənin müdrikliyi onun öz içində (gerçəklikdən, ictimai praktikadan təcrid olunmuş halda!) mənasız-məqsədsiz əlləşməsində, fikir çürütməsində, sxolastik boşboğazlığında, yaxud da dolaşqı situasiyanı bir daha bulandırmasında, hansısa naməlum universalilərə istinadlarla insanları çaşdırmaqda, tapmacalar qarşısında qoymaqda deyil, düşüncə və əməli fəaliyyətə aydınlıq, nizam, pozitiv ruh və nəfəs gətirməkdə, xeyirli işlərə, fəzilətlərə doğru yol göstərərək, səfərbər etməkdə, haqq-ədalətin, insaniliyin zəfər çalmasına yaxından dəstək verməsindədir. Fəlsəfi müdriklik məsuliyyətsiz-vicdansız düşüncədən, psixopatik xəstə “Mən”in düzüb-qoşduğu ibarələrdən, istehzalı-tikanlı söz axınından, zəvzəkliyindən, zənəki nəsnələrin zəhlətökənliyindən, hər şeyi mürəkkəbləşdirib dalana salmaqdan, zəkkutuma döndərməkdən ibarət deyil. Fəlsəfi müdriklik – sadələşdirmək, özünü gözə soxmadan, daxili bir zadəganlıqla fikir və əməl düynələrini, “ölü ilmə”ləri açmaq, idraki üfəqləri genişləndirmək, məntiqi təfəkkür tərzini sərrastlaşdırmaq, evristik-yaradıcı biliyə tərəvət vermək, gələcəklə bağlı əsaslı qənaətlər, mesajlar, ilhamverici ideya-ideallar ortaya qoymaq, mənfur-məkrli niyyətlərin qarşısını almaqla və in-

sanlara fayda verməklə bəşəri tərəqqiyə yardımçı olmaq deməkdir. Fəlsəfi müdriklik, habelə, ən yüksək səviyyədə və geniş həcmdə zəruri informasiyanı, elmi biliyi əxz və təhlil etmək, ümumiləşdirərək səliqə-səhmana salmaq, sistemləşdirmək və hasil olan xəzinədən düzgün istifadə qabiliyyətidir.

Xüsusi bir elm və idraki refleksiya sahəsi olan fəlsəfənin həm həqiqi professionallığı, həm də milliliyi elə bununla ölçülür. Başlıca vəzifələrini, təyinatını anlama bilməyən və epistemoloji müəyyənliyi olmayan “fəlsəfə” nə professionallıq tələblərini ödəyə bilər, nə də milli olar, deməli, bəşəri fikir xəzinəsinə də heç bir töhfə verə bilməz. Əksinə, əlaqə otu, bozalaq kolu olaraq mədəni mühitə, elmi idrak məkanına zərər yetirər. Xeyir yox, ziyan gətirər – parazitlik, müftəxorluq edən tüfeyli adam kimi! Təyinatını, vəzifələrini, borcunu-məsuliyyətini anlamayan, hansı idraki silahdan nə vaxt, necə və harada istifadə etməyi bilməyən, ordan-burdan “hikmətlər” oğurlayaraq dilənçilik edən, “idraki tapıntı” çırpışdıran, yaxşı halda, başqalarının fikirlərindən yalnız kompilyasiya etməyi bacaran, öz sözü, yolu-üslubu, siması olmayan, üstəlik, axsaq-salxaq itələyici dildə və tərtibatda, diksindirəci pafosla təqdim edilən fəlsəfəçilik heç nəyə yaramaz! Onun nə milliliyi, nə də peşəkarlığı olar. O, elə özü bəşəriyyətə qənim kəsilər.

Qlobal, regional və lokal təhdidlərin günbəgün artdığı indiki tarixi dövrdə bəşəriyyətin yeganə çıxış yolu dünyanın yenidən formatlaşmasında, yeni nizam və fəaliyyət səviyyəsinə çıxmasındadır. Necə ki, bir müddət istifadədən sonra kompüter yenidən formatlaşmaya ehtiyacları olur, eləcə də dünyanın qayda-nizam əldə etməsi, balanslaşdırılması və tarazlaşdırılması üçün onun yenidən formatlaşdırılması qaçılmazdır. Kompüterə gəldikdə, alternativ də var – təzəsini almaq olar, ancaq “yeni dünya”ni satın almaq, prinsipcə, mümkün deyil. Və bu gün fəlsəfə yuxarıda işarələdiyim, yəni, zamanın tələblərinə adekvat epistemoloji sistem yaradıb, ortaya qoya bilirsə və bu müstəvidən çıxış edərək taleyüklü problemlərin həllinə öz töhfəsini verirsə, deməli, o, “müdriklik elmi” kimi öz adını doğruldur. Ən vacibi, yenidən formatlaşdırılma zərurəti ilə üz-

ləşmiş dünyaya qanedicici nizam əldə etməsi üçün öz əvəzsiz töhfəsini verə bilər. Bu mənada fəlsəfənin dünyanın işlərinə yaxından qarışmasına nəinki haqqı var, bu, həm də, onun ali məqsədli bir borcudur.

Zəruri və təxirəsalınmaz həllini gözləyən bu formatlaşdırma məsələsi “dünya problemləri” dediyimiz şəbəkədə, ən ümdə və müəyyənədicici bir problem kimi, xüsusi prioritetliyə malikdir. Belə ki, bütün digər universal təyinatlı başlıca məsələlər məhz həmin prioritet problemlə bağlıdır. Bu sıradakı “qlobal siyasi arxitektura” və “dünya nizamı”, beynəlxalq münasibətlərdə “yeni davranış kodeksi”, ənənəvi və bu gün də fəaliyyətdə olan geosiyasətin, konkret olaraq “geosiyasi realizm” in, həmçinin, beynəlxalq hüququn və qlobal təsərrüfat sisteminin yenidən baxılması kimi aktual məsələlər durur. Eynilə, ənənəvi tərzdə hallanan sülh və müharibə, beynəlxalq terrorizm, ekoloji böhran, nüvə silahının yayılmaması, iqlim və qlobal istiləşmə, dünyada yoxsulluğun və xəstəliklərin qarşısının alınması kimi məsələlərin həlli də bilavasitə bu prioritet problemdən asılıdır (8).

Göründüyü kimi, bu məsələlərin hər biri qlobal əhəmiyyətli universal problemlərdir ki, onların səmərəli həlli və praktiki reallaşması ayrıca götürülmüş elmi idrak və fəaliyyət sahələri müstəvisində nəinki mümkün deyil, hətta mütləqləşdirilərsə, olduqca ziyanlıdır, çünki onsuz da mövcud olan dramatik situasiya artan kaos və qarşıdurmalar istiqamətində daha da çıxılmaz vəziyyətə düşə bilər. Və biz bunu artıq aydınca görürük. Eyni zamanda, pozitivə aparan çıxış yolu, sadəcə, elmlərarası yanaşmaya müraciətdə və ona üstünlük verməkdə deyil. Belə yanaşma zəruridir, ancaq kafi deyil. Fənlərarası sinergizmin, elmlərin üzvi surətdə sintezləşmiş integrativ gücünün, biliklər mübadiləsinin həm idraki-koqnitiv fəzanın formalaşmasında, həm də mötəbər idraki silah kimi rolunu danılmazdır. Bununla belə, bütün bəşəriyyətə ünvanlanmış problem və çağırışların həlli və cavablandırılması işində fənlərarası yanaşmanın əlahiddə bir vasitə qismində uzunmüddətli tətbiqi yalnız ziyan gətirə, yeni-yeni problemlər yarada bilər. Tarixi təcrübə bunu artıq Roma Klubu, 1983-cü ildən ABŞ-

ın Santa-Fe şəhərində fəaliyyət göstərmiş və göstərən “Mürəkkəblik İnstitutu”nun, habelə, başqa mötəbər elmi qurum-mərkəzlərin, o cümlədən, vaxtilə SSRİ-də məşhur olan “Sistem tədqiqatları institutu”nun təmsalında sübuta yetirib.

Bu ciddi tədqiqat mərkəzləri tərəfindən multidissiplinar zəmində çoxsaylı layihə, konsept, trendlər işlənilib və onların da bir çoxu məhz gələcəyin hesablanmasına, dünyanın layihələnməsinə, proqnozlaşdırılmasına və prolonqasiyasına həsr edilib, ancaq real faktlarla sübuta yetirilən həqiqət ondan ibarətdir ki, bütün bu elmi külliyyat dünyanın “ölü ilmə”yə düşməsinin qabağını ala bilmədi. Böyük qurbanlar, məsələn, SSRİ və Yuqoslaviya kimi ölkələrin dağılması və yaxud bir sıra müsəlman ölkələrinin viranə qalması baş verdi, ancaq pozitiv yüklü nizama, ümumi sülhə və stabilliyə doğru səmərəli işlər görülmədi. Görüldüscə də, yetərincə olmadı, bəslənən ümidləri doğrultmadı.

Onu da nəzərə alaq ki, məsələn, Roma Klubu 196-cı ildən, “Mürəkkəblik İnstitutu” isə 1983-cü ildən başlayaraq fəaliyyət göstərirlər və hər birində də tanınmış mütəxəssislər, o cümlədən, məşhur Nobel mükafatı laureatları çalışıb. ABŞ-ın “Mürəkkəblik İnstitutu” indinin özündə də fundamental tədqiqatlar aparmaqdadır və yalnız “idarəolunan kaos” nəzəriyyəsi ilə, xüsusi təyinatlı və hazırlıqlı diplomatların, analitiklərin yetişdirilməsilə məşhurlaşmayıb. SSRİ Nazirlər Sovetinin Elm və Texnika üzrə Dövlət Komitəsi və SSRİ Elmlər Akademiyası nəzdində fəaliyyət göstərmiş Ümumittifaq Sistem Tədqiqatları İnstitutu 4 iyun 1976-cı ildə Roma Klubunun Beynəlxalq Tətbiqi Sistem Analizi İnstitutunun filialı (“fikir fabriki”) kimi yaradılmış və fəaliyyət göstərmişdir. 17 il onun direktoru akademik D.M. Qvişiani (SSRİ-nin Baş naziri A.N. Kosiginin kürəkəni) olmuşdur. 1992-ci ildən yeni ad altında – REA-nın Sistem analizi institutu kimi tanınır. Bir sıra tanınmış şəxslər (B. Berezovski, P. Aven, Y. Qaydar, V. Danilov-Danilyan, A. Jukov, M. Zurabov, L. Kantoroviç, B. Milner, N. Svanidze, S. Şatalin və b.) vaxtilə məhz Sistem Tədqiqatları İnstitutunda çalışmışlar.

Mürəkkəb sistemlərlə bağlı problemlərin həllinə yönəlmiş ümumi idraki arsenalda multi-

dissiplinarlıq bir “hissə”dir, “tam”ın özü deyil. Bəs, bu “tam” daha nəyə, hansı digər vacib “hissə”lərə ehtiyaclıdır? Burada vacibliyi təbii və qanunauyğun sayılan bütün tərkib “hissə”lərin üzərində dayanmaq mümkün olmadığından, yalnız birinə - “tam”ın nüvəsini, hətta deyərdim ki, mahiyyətini müəyyənləşdirən fenomenə - **FƏLSƏFƏYƏ** diqqəti çəkmək istərdim. Fəlsəfənin müəyyənediciliyini və ona xüsusi diqqətin vacibliyini nədə görürəm?

Birincisi, ümumbəşəri problemlər, ilk növbədə, elə təyinatına və missiyasına uyğun olaraq universal təbiətli, integrativ gücə və ümumiləşdirmə qabiliyyətinə qadir fəlsəfənin maraq və tədqiqat obyektidir.

İkincisi, nəzərə alsaq ki, bir-biri ilə çarpazlaşan yuxarıda işarələdiyim ümumdünya problemlərinin həlli, ilk öncə, dalana dirənmiş **RUH**-un yenidən özünü tapması və dirçəlişi ilə bağlıdır, fəlsəfənin əvəzolunmaz rolu daha aydın dərk olunur. Belə ki, məhz fəlsəfə ruhun intibahını təmin edə biləcək elmi refleksiya zirvəsidir və bu həqiqəti də tarixin özü dəfələrlə təsdiqləyib. Qüdrətli fəlsəfə olmayan məkanda ruhun sönməsi və ardınca mənəviyyatın, insani dəyərlərin aşınması qaçılmazdır

Üçüncüsü, bir halda ki, həmin problemlərin başlıca hədəfi bu gün və gələcək üçün yeni nizam, qayda-qanun yaratmaqdır, deməli, yəni də fəlsəfənin fəal müdaxiləsi və iştiraki labüddür, çünki nizamyaradıcılıq, birgəfəaliyyət mədəniyyətini formalaşdırmaq, həyatın bütün sahələri üzrə rəşional tarazlığa və səmərəli əməkdaşlığa əsas yaradan “ölçü”nü tanımaq-aşılmaq, bu “ölçü”nü təfəkkürün və əməlin tənzimləyicisinə çevirmək bilavasitə fəlsəfənin missiyasıdır.

Nəhayət, **dördüncüsü**, yalnız fəlsəfə dünyə problemlərinin həllinə yönəlmiş ümumelmi səyləri, multidissiplinar cəhdləri vahid və məhsuldar məcrada birləşdirə, elmlər və bütün digər aktorlar arasında yaradıcı mübadiləni, dialoqu, qarşılıqlı bəhrə verən əməkdaşlığı yüksək səviyyədə təmin edə bilər. İstər nəzəri işlərdə, istərsə də praktiki fəaliyyətdə “ümumi məxrəc”ə aparan yol fəlsəfədən keçir. Ali hədəflərə istiqamətlənmiş integrallaşdırma gücü və səriştəsi məhz fəlsəfəyə məxsusdur. Sual yaranır: yaxşı, konkret olaraq, hansı fəlsəfədən

söhbət gedir? Bu fəlsəfənin şərtləri, məzmun-mahiyyəti, ideya və prinsiplər sistemi nədən ibarətdir? Ona, təyinatına uyğun olaraq, həm şah əzəməti, həm də icraçılıq sərrastlığı verən nədir? Bu suallara keçən əsrin 80-ci illərindən üzü bəri öz məqalə və kitablarımda münasibətimi bildirməyə çalışmışam, daha doğrusu, onları cavablandırmaq cəhdində olmuşam. Bu məqsədlə, şərti olaraq, “**postneoklassik fəlsəfə**” adlandırdığım fenomenin zəruri tərkib hissələrini, idraki daşıyıcılarını, təfəkkürü əsaslarını, ideya və prinsiplər sistemini bacardığım qədər işləmişəm. Qısaca deyim ki, söhbət mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsi və mürəkkəblik fəlsəfəsi üzərində qaynaqlanan, tənqidi-sinergetik təfəkkürlə silahlanmış yeni (postneoklassik) fəlsəfədən gedir. O fəlsəfədən ki, onun inşası konkret şərtlər daxilində həyata keçirilir.

Bu şərtlər sisteminin məğzini isə, fikrimcə, aşağıdakılar təşkil edir:

- konkret tarixi səciyyə daşıyan tək cə, xüsusi və ümumi xarakterli göstəricilərin, imkan və zərurətlərin nəzərə alınması, başqa sözlə desək, xəyalpərəstlikdən uzaq real gerçəkliyə adekvat, mütənəşib münasibətin gözlənilməsi;
- bəşəriyyətin keçdiyi təkamül yolunun hər bir mərhələsinə sayğılı və dözümlü münasibətin göstərilməsi, tarixi inkişaf mərhələlərinin siyasi konyukturadan, keçici maraqlardan uzaq, doğru-düzgün qiymətləndirilməsi və dəyərləndirilməsi;
- dini və etnik birliklərin, xalqların və millətlərin tarixinə, özünəməxsus varlığına, mədəni irsinə, tarixi yaddaş koduna həssaslıq, nəzəri və əməli fəaliyyətdə bu fenomenlərlə hesablaşmaq;
- bəşəri tərəqqi və ictimai ədalət amalından qaynaqlanan insan ləyaqətinə və şəxsiyyət suverenliyinə hörmət hissənin yüksək tutulması, aksioloji imperativlərin ödənilməsi;
- sağlamlaşdırıcı birgəyaşayış və birgəfəaliyyət mədəniyyətinin mahiyyətindən irəli gələn tələblərin, ölçü və meyarların təmin olunması;
- məntiq və zəka gücündən istifadə, zəmanə ilə ayaqlaşan rəşionallıq və elmilik, əqli-idraki suverenliyin yüksək tutulması;
- xəyalpərəstlikdən və ifrat tərəflilikdən uzaq durmaq, idraki və əməli-praktiki fəaliyyət

yətdə reallığın yaradıcı və sağlamlaşdırıcı davamı kimi çıxış etmək, pozitiv sinergizmə və “yumşaq hesablamalar”a üstünlük vermək;

- dünya miqyasında fəzilətlərin tərəqqisinə xidmət edən sinergetik başlanğıcların (ocacqların) qidalanmasına və özünütəşkil qabiliyyətlərinin güclənməsinə yardımçı olan, mənəvi dəyərlərin və ədalətin qərarlaşmasına yol açan düşüncə tərzinin, təfəkkür üslubunun formalaşdırılması;

- (neo)liberalizm, sosial-demokratiya, (neo)konservativizm, sosializm, demokratiya, avtoritarizm, etatizm, pragmatizm, pozitivizm, ekzistensializm, marksizm, strukturalizm, postmodernizm və sair ideya-siyasi, ideoloji, sosial-fəlsəfi cərəyan və konsepsiyaların rolunu mütləqləşdirməmək, əksinə, hansısa “izm”lərə münasibətdə rasionallıq tələblərindən irəli gələn sərbəstliyi gözləmək, ontoloji varlığı qnoseologiyanın girovuna çevirməmək;

- ümumiyyətlə, qnoseologiyanın ontologiya ilə münasibətində yumşaq, bir-birini rəv-nəqləndirən əlaqə və nisbətlərə üstünlük vermək, təfəkkür – gerçəklik, şüur – varlıq, subyekt – obyekt əlaqə və nisbətlərində mümkün qədər uzlaşmaya, adekvatlığa və identikliyə nail olmaq;

- qnoseologiyanın zəruri tələb və imperativləri pozitiv-sağlamlaşdırıcı dəyərlər aşılaraq, insanın şüurlu varlıq kimi statusunu yüksəldən aksiologiyanın tələb və çərçivələri ilə sərhədlənməli, “yumşaq güc” rolunda çıxış etməli.

Bu şərtlər, eyni zamanda, yeni – funksional və evristik epistemologiyanın səciyyəvi xüsusiyyətləridir ki, bunu da, müvafiq olaraq, **postneoklassik epistemologiya** adlandırırıram. Söhbət elə bir epistemoloji sistemdən gedir ki, aparıcı elmi-koqnitiv paradigma, kreativlik mənbəyi, emerdjentliyə qadir bilik rolunda çıxış edir və məzmun-mahiyyət tutumu etibarilə özündə metodoloji, qnoseoloji, ontoloji və aksioloji təfərrüatları, hədəf və vəzifələri, tələb və vasitələri, habelə, müvafiq leksika və prosedurları ehtiva edir.

Ən başlıca şərt-amal isə ondan ibarətdir ki, dünyanın rekonstruksiyası və yenidən formatlaşdırılmasının mühüm vasitəsi kimi postneoklassik fəlsəfə və onun epistemoloji sistemi bə-

şəriyyəti “inteqrallaşmayan” (hesablanmayan) fenomenlər qarşısında aciz qoymasın, idraki gücsüzlüyü hər hansı “universalilər”ə, mistik və transsendent obrazlara, ehkamlara istinadlarla ört-basdır etməsin, onsuz da artıq dərəcədə şübhəli, qeyri-müəyyən və problematik olan situasiyanı bir daha mürəkkəbləşdirməsin, mövcud duruma pozitiv nəticələrlə yekunlaşa biləcək inkişaf yönümü və stimulu, təkamül düstur-formulu versin və bu istiqamətdə yararlı, məhsuldar üsul və yanaşmalar, işlək mexanizmlər təklif edib irəli sürsün.

Göründüyü kimi, postneoklassik fəlsəfə öz amal-məqsədi və idraki təfərrüatları baxımından həm klassik **fəlsəfi pragmatizmlə**, həm də **pozitivizmlə** müqayisədə xeyli dərəcədə ümumi və oxşar cəhətlərə malikdir. Postneoklassik fəlsəfənin bunlardan əsas fərqi elmi daşıyıcılar cəhətdən daha müasir, zəngin, işlək və məhsuldar olmasında, əqli-intellektual və aksioloji müddəalara, insani determinatlara, Əxlaq və Zəka tələblərinə daha çox önəm verməsindədir. Belə də deyə bilərik: tarixi təkamül və mahiyyəti baxımdan postneoklassik fəlsəfə həm pozitivizmin, həm də fəlsəfi pragmatizmin bir-birilə dialektik təsir və əlaqədə olan sinergetik fəaliyyətlərinin təbii-tarixi məhsuludur.

Postneoklassikada hiss, duyğu, təsəvvür, inam, əməl, ağıl, fəhm, intellekt daha dərin və məzmunlu qarşılıqlı münasibətlərdədir – birinin avtonomluğu digərlərinin funksional tələbləri ilə hesablaşır, belə ki, səlahiyyətlər bölgüsü üzvi vahidliyin ödənilməsi ilə şərtlənir. Burada biliyin əhəmiyyəti, başlıca olaraq, onun sanogen (sağlamlaşdırıcı) praktiki nəticələri ilə müəyyənləşir, mütərəqqi perspektivin aydınlaşmasına və reallaşmasına verdiyi töhfə ilə ortaya çıxır. Danılmaz faktdır: biz tez-tez ictimai tərəqqidən, elmi-texniki-texnoloji uğurlardan danışırıq, hətta vaxtaşırı Qurana istinad edərək “alim öldüsə, aləm öldü” deyirik, ancaq bütün bunların **nələrin** hesabına mümkün olduğu və başa gəldiyi haqda az düşünürük. Həm də yetərinə və məqsədyönlü çalışmırıq, fədakarlıq göstərmirik! Fərdi və kollektiv yaşam tərzində onilliklər boyunca formalaşmış “komfort zonası”ndan çıxmağı qarşımıza bir məqsəd kimi qoymuruq, iradə və ağıl nümayiş

etdirib problemlərin həllinə girişmirik, ağır zəhmət hesabına başa gələn zəruri işləri görmürük. Addımbaşı, çətinliklərlə qarşılaşan kimi, asan, lakin aldadıcı və uğursuz yolun yolçusu oluruq. Elmin və onun üzərində pərvazlanan rasionallıqla, daim inkişaf posesində olan Həqiqətlə deyil, müqəvvalığına, invariantlığında sementləşmiş, sümükləşmiş ehkamlarla dostluq edirik. Ehkamların, əsatirlərin, xəyalpərəstliyin hökmranlığı şəraitində isə professional milli fəlsəfə boğulur, tükənir, qol-budaq açma bilmir. Elə həm də bu səbəblər ucbatındandır ki, dünya elminin və fəlsəfəsinin möhtəşəm 0-60-70-80-90-cı illəri, o dövrün görkəmli zəka sahiblərinin (Con Neysbit, Elvin Toffler, Heidi Toffler, Gary S. Becker, Tomas Fridman, Duqlas Mak-Qreqor, Mark Porat, Deniel Bell, Stiven Djobs, Morris Yanovits, Kolin Norman, Con Herbers, Maykl Armstrong və b.) yaradıcılığı indinin özündə də “xam torpaq” olaraq öyrənilməmiş, dərk edilməmiş qalır. Özümüzə hesabat verməliyik ki, məhz bu şəxsiyyətlərin istedadı və zəhməti sayəsində bəşəriyyət postindustrial, informasiya cəmiyyətlər səviyyəsinə yüksəlib, elmi-texniki-texnoloji zirvələri fəth edib, intellektual resursların idarə olunması sahəsində misilsiz uğurlar qazanıb. Fikrimcə, məsələn, Con Neysbit, Elvin Toffler və Nobel mükafatı laureatı Gary S. Beckerin orijinal, parlaq ideyalarla zəngin, olduqca əhəmiyyətli, dünya best-sellerinə çevrilmiş əsərlərini (9, 10, 11) dərindən əxz etmədən, çətin ki, etibarlı bugünümüzü və xoş gələcəyimizi quraq, kamil ictimai təşkilatlanmaya və idarəetməyə nail olaq. Eynilə, vacibdir ki, son onillikdə xüsusi təsir gücünə malik məşhur əsərlərlə yaxından tanış olaq, gələcəyə baxış konsepsiyalarımızda, məsələn, Ümumdünya İqtisadi Forumun təsisçisi və prezidenti Klaus Şvab kimi müəlliflərin silsilə yazılarına, onların işıqlandırdıqları fikirlərə ciddi diqqət yetirək (12). Rifaha, gücə, ümummilliyətə, xoşbəxt gələcəyə aparan yol, mütləq və danılmaz olaraq, fəvqə bilikdən, sərrast-intensiv təfəkkürdən, mütərəqqi dünyagörüşündən keçir!

Bir daha vurğulayıram: bütün “nələr” və “necə”lərin cavablandırılmasının başında fəlsəfə durur. Zəmanə ilə ayaqlaşan, bəşəri çağırışlara hazır professional fəlsəfə varsa, deməli, professional işlək epistemologiya, təbiətə, cəmiyyətə, dünyaya münasibətdə yüksək şüur süzgəcindən keçmiş, daxilən bütövləşmiş və kamilləşmiş idraki silah var. Professional, zəmanənin tələblərinə cavab verən fəlsəfə varsa, deməli, bütün elmlərin (riyaziyyat, fizika və kimyadan tutmuş tarix, psixologiya və pedaqogikaya kimi) ata-anası, qayğıkeş himayədarı var və bu elmlər yetim deyillər. Təsadüfi demirlər ki, fəlsəfə həm elmlərin şahı, həm də himayədarı və xidmətçisidir. Professional fəlsəfə müxtəlif obyektiv və subyektiv səbəblərdən hansısa bölgədə, arealda, cəmiyyətdə tənəzzülə uğrayırsa, gücünü və təsirini itirirsə, şübhəsiz, bu coğrafiyada qanəedicilikdən, ümidləri doğruldan hakimiyyət sisteminə, xalqın və fərdin təminatlı suverenliyindən, dolğun inkişafından danışmaq əbəsdir. Uzun müddət, bəlkə də, professional fəlsəfəsiz yaşamaq olar, ancaq çox yazıq, rəzil gündə!

Əgər vaxtilə böyük mütəfəkkirlər – Çarlz Pirs, Uilyam Ceyms, Con Dyui – fəlsəfi praqmatizm vasitəsilə ruhun sıçrayışlı dirçəlişinə, insani səylərin səfərbərliyinə və ABŞ-ın möhtəşəmlik qazanmasına, onun danılmaz elmi-texniki-texnoloji inkişafına və siyasi, sosial-iqtisadi qüdrətinə yardımçı olmuşdularsa, çox istərdim ki, bizim tərəfimizdən inşa edilən postneoklassik milli fəlsəfə də lokal, regional və ümumbəşəri miqyaslarda ali hədəflərə çatmaqda insanlara, xalqlara və dövlətlərə təsirli dəstək, etibarlı yardımçı olsun! Mütərəqqi ideallara doğru hərəkətdə kamil, işlək fəlsəfənin olması ən mühüm, zəruri şərtidir, milli suverenliyin və qüdrətli dövlətçiliyin tələbidir.

Bəşəriyyət yeni bir praqmatik fəlsəfəyə, qlobal sinergizmə və özünütəşkilatlandırmaya rəvac verən meqatrendə ehtiyaqlıdır! Bu ehtiyacın ödənilməsi naminə biz, millət olaraq, öz töhfəmizi verə bilərik və verməliyik! Fəlakət ssenarilərini durduracaq, kleptokratiya həmlələrinə son qoyacaq, bəşəriyyətin Xeyir niyyətlər üzrə yönləndirilməsini təmin edəcək Ədalətli Nizamın yollarının, üsul və vasitələrinin tapılması, formalaşması istiqamətində yorulmadan çalışmalı, araşdırmalar aparmalıyıq. Bu, həm də, bizim “**zəka suverenliyi**”mizin təsdiqi deməkdir. Zəka suverenliyi isə dövlət,

xalq, millət, şəxsiyyət suverenliklərini şərtləndirən mühüm atribut və zəmindir. Biz də, bütün imkan və resursları səfərbər edərək, çalışmalıyıq ki, bəşəriyyət bu gün fəaliyyətdə olan “geosiyasi realizm”in total hökmranlığından azad olsun. O “geosiyasi realizm”dən ki, mahiyyətcə sosial darvinizmin ən eybəcər və qlobal miqyaslı formasıdır (13).

Yeri gəlmişkən, bir mühüm məqamı vurğulamaq istərdim. “Geosiyasi realizm”dən xilas olmaq, hər şeydən öncə müasirliklə səsləşən və qanəedicilə perspektivə xidmət edə biləcək professional fəlsəfə ilə bağlıdır, lakin bu fəlsəfənin ətə-qana dolması yalnız Qərb fəlsəfi irsinə müraciət etməklə mümkün deyil. Əksinə, bu fəlsəfi arealla məhdudlaşmaq xeyirdən çox, ziyan gətirə bilər. Vərdiş etdiyimiz ziyanverici çərçivələr götürülməli, qəliblər sındırılmalıdır. Bu gün zəruridir ki, fəlsəfə (öz pozitiv inkişafı, qlobal və ictimai-praktiki əhəmiyyəti, məhsuldarlığı baxımından) son əsrlər boyunca formalaşmış qərpbərəstliyə, avropasentrizmə tənqidi yanaşsın, qüsurları göz qabağında olan bəzi idraki refleksiya elementlərindən azad olsun, mədəniyyətliyi və sivilliyi, zəka qüdrətini və alicənablığını artıran mənbələri yalnız Avropa və Amerika məkanında axtarmasın, insani-bəşəri cəhətdən hədsiz dərəcədə qeyri-qənaətbəxş olan, nifrət və aqressiya, özgüləşmə və ayrı-seçkilik, fraqmentləşmə və dikretləşmə toxumu səpən postmodernizmi, ifrat feminizmi və genderizmi özünə bayraq etməsin!

Birmənalı vurğulayıram: hal-hazırda dəbdə olan və bizlərdən də bəzi yazıçı və filosofların arxasınca süründüyü (guya, müasirlik və qabaqcıl mədəniyyətliklə naminə!) postmodernizmin nəinki müasir dünyanın inteqrasiyasına bir maneədir, o, doğurduğu öz destruktiv hadisə və prosesləri ilə cəmiyyətləri, xalqları içindən parçalayır, əsrlər boyu formalaşmış insani bağlantıları, birgəyaşayış ənənələrini, sosial institutları dağıdır. Biz artıq arzu olunan inteqrallaşmanı, birləşməni yalnız müasir Avropa simasında görüb reallaşdırma bilmərik. Belə “vahidləşmə” yalnız aldanmış “ağılın” doğurduğu təsəvvüddə, xəyallarda yaşaya bilər, iri kapitalla, pul-gəlir ideologiyasına, istismarçılıq və istehlakçılıq nəfsinə, “parçala – hökm sür” düsturuna xidmət edər, necə ki də edir! Bunun

adını qloballaşma, müasir dünyanın mövcudluq üsulu qoya bilərlər, ancaq bu, qlobal tələnin, fəndgirliyin, hiylənin mahiyyətini heç də dəyişməz. Mənfurluq mənfurluğunda qalır!

İnsana, xalqlara və onların suverenliyinə birbaşa zərbə endirən, ölkələrə divan tutan bu məkrli trendə, qlobal təsirli iblislər beyninin bu layihəsinə demokratiya, insan haqları, liberal dəyərlər adı altında müəyyən bəzək-düzək də verərlər, konservatizmə neoliberalizmə də qatarlar, ömür boyu iri kapitalın qulluğunda dayanmış sosial-demokratiyaya yeni nəfəsliklər də açarlar, daxilən tamamilə haqqa-ədalətə, insafa-mürvətə yad olanlardan dəstə-dəstə hacılar, möminlər elektoratu da təşkil edərlər – tək üfunəti bütün dünyanı basmış istismarçı qlobal kapitalizm qorunsun, bədbəxt edilmiş adamlar, xalqlar, ölkələr hesabına bir ovuc imtiyazlı şarlatanların çoxdan həddləri keçmiş firavanlığı təmin edilsin. Bir sözlə, bəşəriyyət başqa alternativə ehtiyaclıdır və müasir fəlsəfə bu məsələdə öz gücünü ortaya qoymalı, optimal çıxış yollarını göstərməlidir.

Mən başqa alternativ zərurətini vurğulamaqla heç də tamamilə Qərb fəlsəfi-mədəni irsinə aid zəngin və dəyərli xəzinənin kənara atılmasını nəzərdə tutmuram. Əksinə, bütövlükdə Qərb fəlsəfi-mədəni ənənəsindən bacarıqla bəhrələnməyi vacib bilirəm. Söhbət qlobal kapitalizmin, məkrli transmilli korporasiyalar şəbəkəsinin humanizmlə hesablaşmayan, bəşəri vahidliyi içindən dağıdan, dünya xalqlarını amansız istismara məruz qoyan, qütbləşməni dərinləşdirən trendinə aludə olmamaqdan, bu mənfur gediş düsturuna-formuluna qarşı əməli iş aparıb, optimal yol seçməkdən, ədalətə və birgəyaşayış mədəniyyətinə qol-qanad verən alternativ trend üzrə hərəkət etməkdən gedir. Elə bir işlək konsepsiyadan ki, beynəlxalq münasibətlər sistemində yeni nəfəs, yeni alqoritm gətirərək bütün xalqlar, ölkələr üçün mövcudluq və tərəqqi mənbəyi olsun, bəşəriyyətin yüksək nizamlı və ədalətli vahidliyi ideyasına xidmət etsin.

Bu kontekstdə düşünərkən və yaranmış real situasiyanı nəzərdən keçirərkən hesab edirəm ki, yaxşı alternativ nümunəsi kimi Çin Xalq Respublikasının ali rəhbərliyi tərəfindən irəli sürülmüş Yeni İpək Yolu layihəsini göstər-

mək olar. Çinin “Bir kəmər – bir yol” konsepsiyası bütün xalqlar və dövlətlər üçün yeni şanslar yaradır, onlara layiqli yaşamaq və inkişaf etmək imkanı verir. Bu layihə beynəlxalq münasibətlərin sağlam düşüncə və sinergetik əməl birliyi əsasında tam yeni bir modelidir ki, köhnə dünya durumuna xas olan geosiyasi, iqtisadi-ticari, etno-millî, dini-mədəni qarşıdurmaların, münaqişə və lokal müharibələrin aradan qaldırılmasında əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Layihənin fəlsəfi-etik, mənəvi-mədəni imperativlərindən, elmi-texniki və texnoloji üstünlüklərindən, maddi-maliyyə təminatının etibarlı olmasından çıxış edərək, artıq indidən əhəmiyyətli uğurdan, alınacaq nəticələrin məhsuldarlığından danışmaq olar. Şübhəsiz ki, Azərbaycanın belə bir mühüm və perspektivli layihədə yaxından iştirakı olduqca vacibdir. Bu iştirak, həm də, ölkəmizin öz özəl meqatrendini müəyyənlişdirməkdə və təkmilləşdirməkdə əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Bu mənada da milli fəlsəfəmizin üzərinə böyük məsuliyyət düşür. Bir çox ciddi məsələlər ortaya çıxır ki, onların qanəddici həlli fəlsəfəsiz mümkün deyil. İntegrasiya məqsədi daşıyan layihə elə ilk növbədə integrativ funksiya daşıyan fəlsəfənin idrak obyektidir.

Qeyd edim ki, “Yeni İpək Yolu” ideyası keçən əsrin 90-ı illərinin ortasından başlayaraq Beynəlxalq Şiller İnstitutu (1984-cü ildə yaradılıb) tərəfindən gündəmə gətirilib. Məhz həmin qurum Çinin siyasi və iqtisadi dairələri ilə sıx əməkdaşlığı əsasında bu ideyanı inkişaf etdirib və kifayət qədər irəli aparıb. Bu işdə iki tanınmış alimin – Lindon Laruş və onun həyat yoldaşı, silahdaşı Helqa Tsepp-Laruşun böyük rolu olub. Hal-hazırda Helqa Tsepp-Laruş həmin İnstitutun direktorudur və əhəmiyyətli fəaliyyətini davam etdirməkdədir.

Beynəlxalq Şiller İnstitutunun işləyib irəli sürdüyü məhsuldar “fiziki iqtisadiyyat konsepsiyası” hal-hazırda həyata keçirilən Yeni İpək Yolu layihəsinin nüvəsini təşkil edir. Bu konsepsiyanın özü müharibə və dağıntılara, xalqların amansız istismarına, ayırı-ayrı ölkələrin

məhvənə rəvac verib, yol açan spekulativ maliyyə imperiyasına, totalitar kapitalizmə qarşı olan bir ümidverici alternativdir. Düşünürəm ki, yalnız belə alternativ konsepsiya və trendlər hesabına Britaniyanın BP kimi şirkətinin istismarçı fəaliyyətinə, Siti və Uoll-strit hökmdarlığına son qoymaq olar. Qarabağ probleminin, ümumiyyətlə, Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün tam həllini də mən bu məcrada görürəm. Azərbaycana qarşı yapılan məkrli siyasətin, Ermənistanı edilən himayədarlığın, hər cür dəstəyin başında da məhz transmilli korporasiyalarla birgə qurulan sirlə-gizli fəaliyyət durur. Və çox vaxt bu fəaliyyətin həqiqi təşəbbüskarları və təşkilatçıları gizlədilir, bizə məlum olmur, belə ki, ünvanlar və müəlliflər ustalıqla ört-basdır edilir, dəyişdirilir, tamam başqa, aldadıcı və yayındırıcı mənbələr, güclər ictimaiyyətə göstərilir. Bəzi hallarda qurulan tələlər, həyata keçirilən həmlələr hansısa başqa xalqların adından edilir. Bununla da, üstəlik, xalqlar arasında əlavə düşmənçilik toxumu da səpə bilirlər. Bununla dünya xalqlarını özlərindən asılı vəziyyətdə, təhdid və basqı altında saxlayırlar. Bu kontekstə düşünərkən, mən gözüyümlü surətdə, heç bir incəlikləri nəzərə almadan, Avropaya inteqrasiyadan danışmağı, sadəcə, gerizəkəllik, fəlsəfi-siyasi nadanlıq əlaməti kimi qiymətləndirirəm. Milli fəlsəfəmiz, apardığımız siyasətə zəmin olaraq, bu bərdə də ciddi düşünməli, öz töhfəsini verməlidir.

Ümumiyyətlə, Böyük Tarixin belə bir “fokuslaşma nöqtəsi”ndə gələcəyə layiqli irəliləyiş imkanını o xalqlar qazanacaqlar ki, haqqın və ədalətin təntənəsi naminə mübarizə aparan Zəkanın möhtəşəmlik, qüdrət və əzəmət qazanmasında onların öz əvəzsiz töhfəsi, rolu və yeri olacaqdır. Yaradıcı və məhsuldar əməli işin önündə güclü Zəkanın, deməli, qüdrətli Fəlsəfənin olması, vacibliyi danılmaz həqiqətdir. Ümumiyyətlə, vurğulayım ki, **Həqiqət yalnız Haqq yolunda olanların üzünə açılır.** Sınaqlardan çıxmış bu fikrin müəllifləri peyğəmbərlər, böyük mütəfəkkirlər, dünya duhaları olmuşlar.

Ədəbiyyat

1. Bax.: Abbasov Ə.F. Zəmanəmiz və fəlsəfəmiz // “Azərbaycan” qəzeti, 7 iyun, 2009, s. -7
2. Ətraflı bax.: Abbasov Ə.F, Ön söz // Milli fəlsəfə. Bakı: “Azərbaycan” nəşriyyatı. 2019, s. 11-19.
3. Məmmədzadə İ. R. Bir daha fəlsəfə haqqında: Müasir yanaşmalar. Təmayüllər, Perspektivlər. Bakı: “Təknur”.2012, s. 7.
4. Yenə orada, s. 7.
5. Müasir fəlsəfə, süni intellekt və qeyri-səlis məntiq, Bakı: “Elm və təhsil”. 2022, s. 28-89, 10-206.
6. Абасов А.С. Проблемы национальной философии Азербайджана // Проблемы восточной философии. 2022, № 26, с. 11-27.
7. Abbasov Ə.F. İdarəetmənin sinergetik fəlsəfəsi: yeni dialoq naminə. Bakı; “MBN” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi. 2006, s. 167-186.
8. Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Д. Глобальные трансформации: политика, экономика, культура. Москва: Праксис, 2004.
9. Məsələn: Нейсбит Д. Мегатренды / Пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак». 2003.
10. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Пер. с англ. – М.: «Издательство АСТ». 2004.
11. Гэри С. Беккер. Избранные труды по экономической теории: Человеческое поведение / Пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ. 2003.
12. Клаус Шваб. Четвёртая промышленная революция /Пер. с англ. – М.: «Эксмо». 2016.
13. Abbasov Ə.F. Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə. B.: “Zərdabi Nəşr”. 2019, s. 2-120.

Rəyçi:

Göndərilib: 02.05.2023

f.e.d, professor Əli Abasov

Qəbul edilib: 08.05.2023

**M.ŞAHTAXTINSKININ YARADICILIĞI (1846-1931)
BƏRABƏRLİK PROBLEMI**

Lala Mövsümova

Fəlsəfə elmləri doktoru, dosent,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutununun baş elmi işçisi
lalamovsum@mail.ru

Xülasə. XIX əsrin 90-cı illərinin əvvəlləri Azərbaycan tarixində onun qabaqcıl ziyalıların şüurunda müşahidə olunan dönüş nöqtəsi ilə yadda qaldı. Bu dönüş, ilk növbədə, ruhlarının və əhval-ruhiyyələrinin yüksəlməsinə, qabiliyyətlərinə inamında, cəmiyyəti yüksək ideallara uyğun olaraq dəyişdirmək imkanında özünü göstərdi. Başqa sözlə, Azərbaycan ziyalıları bu dövrdə cəmiyyətin yenilənməsi və modernləşdirilməsi üçün geniş ictimai hərəkətin əsasını qoyan sözdə əqli inqilab yaşayırlar. O dövrün Azərbaycan ziyalıların görkəmli simaları arasında geriliyə, cəhalətə, xurafata qarşı mübarizədə səylə iştirak etmiş, yeni dünyagörüşünə görə Məmmədəğa Şahtaxtinskiyin fəaliyyətini xüsusi vurğulamaq lazımdır.

Bu məqalədə M. Şahtaxtinskiyin məqalələrində öz əksini tapmış qadınların azad edilməsi, cinslərin qarşılıqlı əlaqəsi, çoxarvadlılıq məsələləri təhlil olunur. Yuxarıda sadalanan problemlərin obyektiv təhlili üçün M. Şahtaxtinskiyin İslamla bağlı fikirlərini, İslam dininin müsəlman ölkələrinin mənəvi və mədəni həyatına təsirini başa düşməsinə ətraflı nəzərdən keçirmədən etmək olmaz. Onun yaradıcılığında bütün bu problemlər bir-biri ilə sıx bağlıdır və sanki, bir-birindən irəli gəlir. Buna görə də araşdırmamıza M. Şahtaxtinskiyin İslam dininin onun insanlarının dünyagörüşünə təsiri ilə bağlı fikirləri analiz edilir.

Həmçinin qeyd olunur ki, fikirlərdəki ziddiyyətlərə, İslamın müsəlman ölkələrinin tarixində, sosial, mənəvi və mədəni inkişafında rolu ilə bağlı bəzi müddəaların uyğunsuzluğuna baxmayaraq M. Şahtaxtinskiyin fikirləri kəskinliyi və orijinallığı ilə seçilirdi. O, Azərbaycan tarixinə görkəmli şərqşünas, filoloq, filosof, publisist, pedaqoq və ictimai xadim kimi daxil olmuşdur.

**THE PROBLEM OF GENDER EQUALITY IN
CREATIVE WORK OF M.SHAKHTAKHTINSKY (1846-1931)**

Lala Movsumova

DSc., associate professor
lalamovsum@mail.ru

Abstract. The beginning of the 90s of the XIX century was marked in the history of Azerbaijan by a turning point observed in the consciousness of its advanced intelligentsia. This turning point was manifested primarily in the rise of their spirits and moods, in the belief in their abilities, and in the ability to transform society in accordance with high ideals. In other words, the Azerbaijani intelligentsia during this period is experiencing the so-called intellectual revolution, which marked the beginning of a broad social movement for the renewal and modernization of society. Among the prominent figures of the Azerbaijani intelligentsia of that time who zealously took part in the struggle against backwardness, ignorance, and superstition for a new worldview, the activities of Mammadagi Shakhtakhtinsky should be highlighted.

In the proposed article, we will try to show and analyze M. Shakhtakhtinsky's views on the problems of women's emancipation, the relationship of the sexes, polygamy and female seclusion reflec-

ted in his articles. For an objective analysis of the problems listed above, it is impossible to do without a detailed review of M. Shakh-takhtinsky's views on Islam, on his understanding of the influence of the Islamic religion on the spiritual and cultural life of Muslim countries. In his work, all these problems are closely intertwined with each other and seem to flow from one another.

Therefore, we will begin our research with the ideas of M. Shakh-takhtinsky regarding the influence of the Islamic religion on the worldview of people professing it. In conclusion, the article notes that despite the contradictions in views, and the inconsistency of some provisions regarding the role of Islam in history, and the social, spiritual and cultural development of Muslim countries, M. Shakh-takhtinsky's ideas were distinguished by their sharpness and originality. He went down in the history of Azerbaijan as a prominent orientalist, philologist, philosopher, publicist, teacher and public figure critically and uniquely suited to the negative events of life.

ПРОБЛЕМА РАВНОПРАВИА ПОЛОВ В ТВОРЧЕСТВЕ М.ШАХТАХТИНСКОГО (1846-1931)

Мовсумова Лала

главный научный сотрудник, д.ф.н, доцент,
Института философии и социологии НАНА
lalamovsum@mail.ru

Аннотация. Обретение независимости тюркских государств в Центральной Азии позволяет по-новому взглянуть на ряд проблем истории и культуры Тюркских народов. Духовное возрождение тюркских народов проходит через осмысление своей истинной истории, через возрождение самобытной культуры. Тенгрианство как культурный феномен, как открытое мировоззрение, как религиозная идея является наследием наших предков. Поэтому актуальность изучения религии древних тюрков – Тенгрианство и шаманизм на современном этапе очевидна.

Ключевые слова: древнейшие цивилизации, культурное наследие, Тенгрианство, шаманизм, система мировоззрения, двуединство в тенгрианстве

Начало 90-х годов XIX ознаменовалось в истории Азербайджана переломом, наблюдающимся в сознании его передовой интеллигенции. Этот перелом проявился прежде всего в подъеме их духа и настроений, в вере в свои способности, в возможность преобразовать общество в соответствии с высокими идеалами. Иными словами, азербайджанская интеллигенция в этот период переживает так называемую умственную революцию, положившую начало широкому общественному движению за обновление и модернизацию общества. Она открыто выступает за реформу мусульманского алфавита, всей системы школьного образования, публично критикует ислам, его обряды и церемонии, выносит на страницы газет

«Кавказ», «Новое обозрение», «Каспий», «Шарги-Рус» и др. диспут о причинах социально-экономической и культурной отсталости Азербайджана, обсуждает и ищет пути эмансипации женщин.

Объективный ход общественного развития в последнее десятилетие XIX века проявился в переориентации и переоценке уже сформулированных к этому времени идей и духовных ценностей, пробуждении гражданского и национального самосознания.

Среди видных деятелей азербайджанской интеллигенции того времени с усердием принявших участие в борьбе против отсталости, невежества, суеверий, за новое мировоззрение следует особо выделить деятельность Мамедаги Шахтахинского.

Мамедага Шахтактинский родился в 1846 году в селе Шахтаклы вблизи Нахчывана. Начальное образование получил в городской школе Нахчывана, среднее – в 1863 году в классической гимназии для мальчиков в Тифлисе, высшее образование М.Шахтактинский получил в Европе. В 1869 г. он окончил факультет философии, истории и юриспруденции Лейпцигского Университета. Следует отметить, что образование полученное им в Европе впоследствии оставило след на его взглядах относительно отдельных событий и повлияло на его проевропейскую ориентацию, которая до конца его жизни преобладала в его мировоззрении.

Научно-публицистическую деятельность М.Шахтактинский начал с 70-х г.г. XIX в. в Германии. В 1879 году в Тифлисе он издает свою первую книгу под названием «Усовершенствованный мусульманский алфавит», где он научно обосновал и предложил тюркским народам перейти на латинскую графику. Нужно отметить, что эта проблема его очень волновала и занимался он ею на протяжении всей своей жизни. В 80-х г.г. XIX в. М.Шахтактинский работал собственным корреспондентом «Московских ведомостей» в Станбуле, в 1891-1893 г.г. был редактором газеты «Каспий», в начале 1902 года – вернулся в Европу. В Высшей школе иностранных языков в Париже он преподавал восточные языки, был награжден Почетным дипломом министерства просвещения Франции. Кстати, М.Шахтактинский свободно владел несколькими иностранными языками, среди них: английский, русский, немецкий, французский, арабский, турецкий и фарсидский. В конце 1902 года в Тифлисе он основал собственное издательство «Гейрат», а в 1903 году стал выпускать газету «Русский Восток» (3; 10-11).

В своих многочисленных статьях и выступлениях он, как прогрессивный представитель азербайджанской интеллигенции своего времени, выдвигает идею нового, усовершенствованного мусульманского алфавита, критикует культовые обряды ислама, возлагая при этом вину за культурную отсталость мусульманских народов на их

религиозное мировоззрение. Он отвергает архаичность и религиозную идейную направленность образования и просвещения; требует перестроить школу на европейский лад; секуляризировать обучение и воспитание; перенять европейский образ жизни и мышления; осуждает женское затворничество как варварский обычай; подчеркивает значение образования и воспитания для женщин (См. 1; 176).

В предложенной статье мы попытаемся показать и проанализировать взгляды М.Шахтактинского на проблемы эмансипации женщин, на взаимоотношение полов, на многоженство и женское затворничество, нашедших отражение в его статьях.

Необходимо отметить, что для объективного анализа перечисленных выше проблем нельзя обойтись без детального обзора взглядов М.Шахтактинского на ислам, на его понимание влияния исламской религии на духовную и культурную жизнь мусульманских стран. В его творчестве все эти проблемы тесно переплетаются между собой и вытекают как бы одна из другой. Поэтому наше исследование мы начнем с идей М.Шахтактинского относительно влияния исламской религии на мировоззрение, исповедующих его людей.

Так, в 1881 году радикальный просветитель М.Шахтактинский поднял на страницах газеты «Кавказ» вопрос о «причинах застоя восточной цивилизации». Причину застоя и отсталости мусульманских стран он усматривал главным образом в исламе. В этом отношении характерна статья М.Шахтактинского под названием «Кризис мусульманской жизнеспособности» (; 97-11), посвященная историко-критическому анализу роли ислама в истории народов Ближнего и Среднего Востока. В ней М.Шахтактинский полагал, что в основе прогресса человеческого общества лежит наука и просвещение. Как типичный просветитель своего времени он считал, что только путем распространения положительных знаний, основанных на опыте и изучении фактов, путем широкого вовлечения народных масс в просвещение можно обеспечить социальное

и национальное освобождение народа, уничтожить фанатизм, мракобесие, суеверие и мистические представления, устранить экономическую, политическую и культурную отсталость страны, обеспечить ее вступление на путь прогресса и цивилизации.

В этой связи М.Шахтахинский особо акцентирует внимание на существующем контрасте между мусульманскими и европейскими странами и пытается выяснить причину отсталости восточных стран. При этом он идеализирует европейский образ жизни. Безусловно, идеалистическое понимание истории мешало М.Шахтахинскому правильно раскрыть причины отсталости восточных стран, показать влияние исламской религии на социальный и культурный прогресс этих стран, с объективных позиций подойти к анализу Корана и шариата.

М.Шахтахинский подверг уничтожающей критике засилье ислама в духовном мире мусульманских народов. Ислам, по его мнению, навязав исповедующим его народам ниспосланный богом свод законов – шариат, убил в «них коллективную волю, народное сознание, общественное мнение, чувство общего блага, долг и обязанность гражданина и человека» (; 109).

Рабство шариата в тысячу раз губительнее рабства политического, так как он «уничтожает в мусульманине вместе с конкретной свободой и самой мысль, самое понятие о свободе». Отсюда М.Шахтахинский делал вывод о том, что юридические законы – это устанавливаемые, изменяемые и отменяемые людьми нормативы, в их жизни не будет никакого прогресса, а само существование их будет поставлено под угрозу. М. Шахтахинский требовал, чтобы прогрессивная интеллигенция объясняла это массам. Он резко выступал против регламентирования всей области человеческой деятельности Кораном и шариатом, которые объявляли мусульманские законы, принципы нравственности и добродетели вечными, независимыми от условий жизни людей. Перечисляя все беды, причиняемые шариатом М.Шахтахинский заключает:

«Шариат уничтожает мыслящего человека, сознание собственного «я» » (; 109).

В выше упомянутой статье М.Шахтахинский подчеркивая тесную связь между деспотизмом и шариатом, выдвигает, на наш взгляд, необоснованное положение о том, что шариат по своей природе деспотичен. Этот свой тезис он обосновывает тем, что шариат проникает в сознание и господствует там как нечто священное, недостижимое и от него гораздо труднее освободиться, нежели от «деспотизма политического». «Тысяча раз,- пишет он,- менее пагубен политический деспотизм. Тогда человек, поработанный извне, остается свободным в своем внутреннем я. Как только обстоятельства сделаются благоприятными, внутренняя свобода не преминет завоевать и внешнюю. Деспотизм же шариата тем пагубен, что мусульмане считают его явлением не только легальным, но еще священным, и потому не стремятся к освобождению от него и в мыслях» (; 109).

Какие же пути предлагал азербайджанский просветитель для устранения такого, на его взгляд, пагубного положения. Сам М.Шахтахинский, задаваясь вопросом: «Каковы шансы борьбы против всемогущества шариата?», отвечал следующим образом: «Эти шансы не так малы, как кажется. Нужно только, чтобы мусульманская интеллигенция всецело посвящала себя освобождению мусульманской мысли от тисков шариата» (; 112).

М.Шахтахинский считал, что сила и слабость народов, их жизнеспособность зависит прежде всего от их мировоззрения. Многие из мусульман причину отсталости мусульманских народов, пишет он, приписывают «ослаблению чувства единоверчества между мусульманами вообще, а в частности отсутствию взаимной поддержки между мусульманскими государствами. Они видят поэтому исцеление мусульманского недуга в тесном сближении мусульман между собою; от этого образа мышления родился панисламизм. Другие же видят причину падения мусульман в неустойчивости военного дела, а иные – в отсталости образа

правления. И весьма мало кто говорит о главной причине наших неудач – об отсталости нашего мировоззрения» (; 104).

В отмеченной выше статье автор сравнивает последствия двух полярно различных культур Востока и Запада и приходит к выводу о том, что реалистическое мировоззрение, которое, по его мнению, царит в Европе, привело его народы на путь социального и культурного развития. Причину цивилизованности европейских народов он видел в том, что европейцы после средних веков быстро отказались от религиозного мировоззрения: «В нынешний же новейший период истории европейцы перешли к реальному, светскому, научному мировоззрению. Они видят теперь вещи не такими, как видели их две тысячи лет тому назад проповедники христианства, а такими, как показывает современная наука. Благодаря своему реальному взгляду на вещи, европейцы совершили огромный прогресс во всех отраслях жизни, сделались сильными, могущественными, непобедимыми. Органически превосходят они теперь нас, мусульман, своею жизнеспособностью» (; 10). По мнению М.Шахтахинского противоречия двух мировоззрений вызвали потребность в самостоятельном мышлении, в результате чего прежнее слепое преклонение перед авторитетами религии уступили свое место стремлению к познанию.

В противовес этому реалистическому мировоззрению религиозное мировоззрение Востока превратило мусульман в жалких и беспомощных людей, которых неминуемо ждет деградация, в случае если они не примут реалистическое мировоззрение. «Мы же, мусульмане, все еще остаемся при догматическом мировоззрении. Цель жизни для нас заключается не в улучшении ее условий для нас и для нашего потомства, а в вымаливании у Аллаха доступа к райским наслаждениям на том свете путем усердного исполнения религиозных обрядов» (; 10). Подчеркивая враждебность ислама к науке и просвещению М.Шахтахинский был уверен, что с ростом научных знаний религиозное мировоззрение будет преодолено.

Существующие в Азербайджане условия объективно требуют распространения в народе «научных и философских идей» в противовес господствующему «религиозному мировоззрению». Недуг мусульманской жизни, на его взгляд, состоит в наличии исключительно религиозного мировоззрения и отсутствии во взглядах и суждениях требований светской науки. В таком же положении умственной замкнутости находилась по его убеждению и Европа до эпохи Возрождения.

М.Шахтахинский в статье «Искатель короны» критически освещал воззрения Джалала ад-дина Афгани, Мирза-Гулама Ахмеда, усматривавших «спасение мусульман» в «возвращении ислама к первобытной чистоте его доктрин», искавших «счастье и лучшее будущее» мусульманских народов не в современной европейской цивилизации и прогрессе, а в возрожденной «великой мусульманской культуре», надеявшихся посредством возврата к «чистому исламу» без усилий «победить зазнавшихся соседей», то есть европейцев.

Главную причину застойности общественной жизни мусульманских народов он видел в крайней нетерпимости вероучения ислама, препятствующей сближению этих народов с христианами. В своих статьях «Кризис мусульманской жизнеспособности», «Общемусульманский конгресс», «В современной Турции», «Европеизация мусульман», «Конституция и мусульмане» и др. М.Шахтахинский приводит мысль о том, что шариат представляет собой нечто иное как нравы и обычаи арабов времен Мухаммада, что законы Корана являются кодификацией существовавших до него нравов и обычаев (7). Он писал: «застой и жизнь несовместимы», « закон природы таков, что из двух совместно живущих рас менее деятельная вымирает, уступая место более энергичной...» (6). Отсюда азербайджанский просветитель делал вывод о том, что если мусульманские народы хотят выжить и не ассимилироваться, то они должны выйти из застойного состояния, переходить от «азиатского уклада жизни к европей-

кому». Резюмируя свои мысли о пагубном воздействии исламской религии на социальную и духовную жизнь мусульманских народов, М.Шахтагинский пришел к твердому убеждению, что «началом цивилизованной жизни мусульман является признание каждым мусульманином за собою права создавать самому, совместно со своими соотечественниками, законы для своей жизни. Он должен считать пагубным для себя и для своего народа вечное, безрассудное повиновение законам Корана и шариата. Законодателем живого народа должен быть сам живой народ, а не книга о законах, соответствующих положению вещей, существовавших 14 столетий тому назад» (; 114).

М.Шахтагинский глубоко верил в будущность восточных народов и резко выступал против тех, кто принижал достоинство мусульманских народов, кто считал их по природе своей не поддающимся воздействию цивилизации (2; 430). При этом он считал, что «... раз мы примем европейское реальное, научное мировоззрение, то очищение нашей жизни от противосоциальных законов шариата будет не трудно... А когда же с очищенной от противосоциальных законов Магомета жизнью и с правом исправлять самим эту жизнь посредством изменения законов, сообразно ее запросам, мусульмане вступят в семью культурных народов, то ничто не помешает им сделаться такими же жизнеспособными, как цивилизованные народы...» (; 109).

Одним из важных факторов общественного прогресса М.Шахтагинский считал равноправие полов. Он рассматривал положение женщин в обществе как критерий, по которому можно судить об его культурном уровне. Затворничество и многоженство он воспринимал как социальное зло, насильственную выдачу малолетних девушек замуж – как социальное преступление, с возмущением говорил о том ущербе, который причиняют подобные позорные обычаи физическому и духовному состоянию женщины, воспитанию детей.

Как отмечалось выше, одну из главных причин застойности общественной жизни

мусульманских народов М.Шахтагинский видел в многоженстве мужчин и затворничестве женщин. Проанализируем его взгляды на каждый из этих неблагоприятных явлений в отдельности.

М.Шахтагинский расценивал многоженство как огромное социальное зло, наносящее ущерб семье, воспитанию детей и, следовательно, общественным интересам. Многоженство не только «извращает и развращает семью», делая из мужчины тираном-рабовладельца, но и вызывает постоянные трения в семье, «наносит весьма чувствительный вред умственной и физической трудоспособности народа», задерживает рост народонаселения, способствует распространению мужеложества, «этого гнуснейшего противоестественного разврата», тем самым роняет мусульман в глазах других народов. Характерным является то, что в отличии от других просветителей, М.Шахтагинский открыто связывает многоженство с исламской религией (2; 43). Осуждая шариат за разрешение многоженства, М.Шахтагинский, с возмущением писал, что «многоженство оскорбляет человеческое достоинство женщин. Муж нескольких жен не супруг, связанный со своей женою взаимной любовью и уважением, а рабовладелец, подчиняющий за деньги своему господству данное число рабынь. Здесь может быть только тиранство со стороны мужа и невольная покорность со стороны жен. Дети же обращаются с отцом раболепно по примеру матери, а мать третируют, грубо подражая отцу. Между детьми одного отца от разных матерей и между женами одного и того же многоженца существует всегда непримиримая ненависть, которая непременно переходит и в следующие поколения» (; 110-111). Многоженство расшатывает устои семьи. Оно: «убивает семью и обращает родственников в непримиримых врагов... унижает женщину до положения вещи, служащей для удовлетворения похоти мужчины, а мужчину обращает в недобросовестного главу семейства, жертвующего для своей разнузданной страсти честью, счастьем и человеческим достоинством сво-

ей первой жены и естественными правами своих детей от нее...» (9). Семейные отношения должны строиться на чувствах взаимной любви и уважения. Многоженство же рушит эти принципы, превращая главу семьи в рабовладельца. Вместо семьи и уважения в такой семье господствует тиранство мужа и невольная покорность со стороны жен.

По мнению М.Шахтагинского, одним из серьезных пагубных последствий многоженства является то, что оно мешает росту народонаселения, и в ущерб «народному здоровью и национальной трудоспособности», и в распространении различного рода пороков. Оно подрывает здоровье поколений, так как «многоженцы производят слабых, чахлах, худосочных детей...»

Многоженство сильно способствует уменьшению народонаселения. Когда богатые берут себе по несколько жен, то бедные обрекаются на безбрачие на всю жизнь или на часть ее. От одного многоженца не может родиться столько детей, сколько их явилось бы на свет, если бы каждая из его жен составляла особое семейство» (; 111).

Еще более резкой и беспощадной критике подверг М.Шахтагинский затворничество. Он с негодованием писал, что «в неуважении к женщине затворничество идет даже дальше многоженства. Оно не довольствуется обращением женщины в рабыню, а делает из нее неодушевленный предмет, вещь. Прячет же человек от посторонних глаз свое золото, отчего же не поступить ему так же и со своей женой? Так рассуждает мусульманин, практикующий у себя затворничество женщин» (; 112). М.Шахтагинский совершенно правильно отмечает, что затворничество нерегламентировано Кораном, что затворничество существовало до возникновения ислама.

Затворничество превращает женщину в рабыню, оскорбляет ее человеческое достоинство, отключает ее от общественной жизни, делает ее телесно дряблой, умственно косной, нравственно бесхарактерной и суеверной. И это «завидное наследие» она передает своим детям. Сравнивая поло-

жение женщины на Востоке и в Европе, М.Шахтагинский подчеркивал, что в Европе женщина свободна, понимает и исполняет свой долг перед семьей, а на Востоке, пребывая в четырех стенах, она не может помочь своему мужу ни в чем существенном и не в состоянии дать должное воспитание своим детям в силу своей бескультурности и необразованности. М.Шахтагинский сравнивал затворничество с тюремной жизнью: «... затворничество изгоняет женщину из общенародной жизни. Она прикована к своему дому, как арестант к своей тюремной камере. Она не знает, что такое жизнь, какова в ней ее роль. Замкнутость делает мусульманку телесно дряблой, а умственно беспомощной. Она неповоротлива, неподвижна, пуглива, волнуется без причин, полна предрассудков, до невероятности невежественна. Все эти дефекты своего характера она, естественно, сообщает своим детям» (; 112). Желая сорвать с многоженства и затворничества покров святости, М.Шахтагинский безуспешно доказывал, что эти институты ничего общего не имеют с исламом. Ислам – «религия, а многоженство и замкнутость женщины – нравы и обычаи» (6) – писал он. Если ислам повинен в них, то разве только тем, что терпит их (8).

Хотелось бы отметить непоследовательность М.Шахтагинского при рассмотрении этих проблем. Противореча самому себе он то обвиняет ислам и открыто связывает многоженство с этой религией, то, наоборот, пытается доказать историческую несостоятельность обвинений ислама, связанных с затворничеством.

В этой связи интересна постановка М.Шахтагинского вопроса о соотношении исламской религии, с одной стороны, моральных и обычных норм, с другой. Считая область религии и все ее догматы неизменными, он утверждает о преходящем характере нравов и обычаев. «Религия определяет вечные отношения человека к божеству. Она должна быть неизменной. Нравы же и обычаи определяют отношения людей между собою. А в людском мире все

преходяще и подлежит изменению. Нет ни религии, переделывающейся с течением времени, ни же нет вечных нравов и обычаев» (6).

Отнеся «магометанство» к религии, а многоженство и затворничество женщин к области нравов и обычаев, М.Шахтахинский, применял к эти понятиям свой критерий, пытается доказать, что ислам может и не изменятся, но затворничество и многоженство, как нравственные категории, подлежат изменению (См. 4; 13-17).

Этическая мотивация эмансипации женщины перерастает у него в широкую социальную программу брака и семьи. Он требовал законодательно укреплять семью как «основу народной жизни», возложить на нее определенные общественные функции. «На семье, -указывал он, - зиждется народная жизнь». Он придавал ей огромное значение в деле воспитания нового поколения: «Цель семейного союза состоит в том, чтобы отцы и матери воспитывали своих детей как будущих граждан и гражданок для своей страны; мусульмане обращают семью в нечто совсем иное» (8) – писал он.

Для укрепления семьи М.Шахтахинский предлагал ряд мер законодательного порядка: передача бракоразводных дел в ведение государственных органов, обеспечение женщине равных с мужчиной прав на развод, предоставление женщине-мусульманке права выйти замуж за христианина: «Лучше всего было бы, если бы государство ввело обязательный, без исключения для всего населения, без различия вероисповеданий, гражданский брак с необходимым правом на развод» (9).

В статье «Конституция и мусульмане» М.Шахтахинский, подвергая анализу некоторые вопросы общественной жизни, в том числе и вопросы семьи и брака, высказывает ряд интересных соображений, которые он считал целесообразным представить в Государственную Думу для их рассмотрения и узаконения (10). Нужно отметить, что будучи депутатом Государственной Думы второго созыва, М.Шахтахинский пытался воспользоваться своими депутатскими

полномочиями для облегчения положения женщин и, как ему казалось, исправить многовековую несправедливость относительно их прав. Он выступает перед II Государственной Думой с двумя предложениями в этом направлении.

Так, протестуя против ущемлений прав женщин в области семейно-брачных отношений, М.Шахтахинский признавал вопиющей несправедливостью норму мусульманского права, наделявшую супруга правом развода независимо от волеизъявления супруги. Надо просить Государственную Думу, писал он, об издании закона, запрещающего совершения между супругами брачных договоров, по которому одна сторона лишена права на развод. Мусульманский закон предоставляет мужчине свободу развода с женой, когда ему заблагорассудится. Зато жена никогда не получит развода, если муж на то не согласен. «Надо исправить эту вопиющую несправедливость».

Второе предложение М.Шахтахинского в Государственную Думу – это «узаконение совершения брака между лицами мусульманского и христианского вероисповеданий». Известно, что мусульманское право, запрещавшее брак женщины-мусульманки с иноверцем, разрешало мусульманину жениться на христианке. Считая эту норму несправедливой, выход из этого положения М.Шахтахинский находит в разрешении смешанных браков. «Чтобы люди ради супружеской жизни не насильствовали свою религиозную совесть переходом в другое вероисповедание без убеждения, желательны смешанные браки между лицами магометанского и христианского вероисповеданий с сохранением каждою стороною своей религии» (9).

К сожалению, эти предложения М.Шахтахинского так и остались в форме предложений, так как срок деятельности II Государственной Думы был приостановлен и ограничен 4 месяцами. Однако они были поставлены перед общественностью Азербайджана и бурно обсуждались на страницах газет и журналов того времени.

В заключении хотелось бы подчеркнуть, что несмотря на противоречия во взглядах, на непоследовательность некоторых положений в отношении роли ислама в истории, в социальном, духовном и культурном развитии мусульманских стран, идеи М.Шах-

тахтинского отличались своей остротой и оригинальностью. Он вошел в историю Азербайджана как видный востоковед, филолог, философ, публицист, педагог и общественный деятель критически и своеобразно подходящий к негативным событиям жизни.

Литература

1. Ахмедов Э.М. Философия азербайджанского просвещения. Баку, 1983
2. Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане (исторические очерки). Баку, 1968
3. Гусейнов А. 100 знаменитых азербайджанцев XX века. Баку, 2000
4. Меликова М.Ф. История политико-правовых учений в Азербайджане в XIX-нач.XX в.в. Баку, 1972
5. Шахтагинский М. Кризис мусульманской жизнеспособности. «Турецкий сборник» под редакцией И.М. Бикермана, СПб, 1909
6. Шахтагинский М. Перед анафемой. Газета «Новое обозрение», 1891, 14 июня, № 270
7. Шахтагинский М. Общемусульманский конгресс. Газета «Россия», 1907, № 607
8. Шахтагинский М. Европеизация мусульман. Газета «Россия», 1907, 17 августа, № 30
9. Шахтагинский М. Конституция и мусульмане. Газета «Новое обозрение», 190, 11 ноября, № 234
10. Традиции азербайджанского парламентаризма уходят своими корнями к началу XX века, когда в царской России формировался новый Парламент – Государственная Дума. Следует отметить, что после известных исторических событий 1906 года российская монархия была вынуждена проводить реформы в сфере управления. С этой целью она организовала по всей территории страны выборы в I Государственную Думу, которая просуществовала недолго и в июле 1906 года была распущена царем. В сформированной в феврале 1907 года II Государственной Думе фигурировали шестеро депутатов-азербайджанцев: Фатали хан Хойский, Халил бек Хасмамедов, Исмайыл Тагиев, Мустафа Махмудов, Зейнал Зейналов и Мамедага Шахтагинский. Однако и это образование просуществовало недолго, прекратив свою деятельность в июне этого же года. См.: аз шуманригшс. Орг жги/бин е/жмс вис.

Rəyçi:
Göndərilib: 16.03.2023

f.e.d., professor Rəna Mirzəzadə
Qəbul edilib: 25.03.2023

**YƏHUDİ DİASPORASI VƏ QAZAXISTANDA
YƏHUDİ DİNİ İCMALARIN İNKİŞAFI**

Cauxar Dabjanova

Dr.prof.

Annotasiya. Məqalədə yerli və xarici din alimlərinin, tarixçilərin, filosofların əsərlərinə, habelə Qazaxıstan ərazisində yəhudi icmalarının yaranma və inkişaf tarixinə (çarlıq, sovet və postsovet dövrləri) dair arxiv materialları haqqında qısa məlumat verilir.).

Açar sözlər: diaspora, yəhudilik, din, yəhudi, etnik mənsubiyyət, sinaqoq, icma, yəhudi, Tövrət, Talmud, əmrlər, kimlik, kaşrut, həsidim.

**THE JEWISH DIASPORA AND THE EVOLUTION OF JEWISH
RELIGIOUS COMMUNITIES IN KAZAKHSTAN**

Jaukhar Dabjanova

Dr.prof.

Annotation. The article gives a brief overview of the works of domestic and foreign religious scholars, historians, and philosophers. archival materials on the history of the emergence and development of Jewish communities on the territory of Kazakhstan (tsarist, Soviet and post-Soviet periods).

Key words: Diaspora, Judaism, religion, Jew, ethnicity, synagogue, community, Jew, Torah, Talmud, commandments, identity, kashrut, Hasidim.

**ЕВРЕЙСКАЯ ДИАСПОРА И ЭВОЛЮЦИЯ ЕВРЕЙСКИХ
РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН В КАЗАХСТАНЕ**

Ж Дабжанова

др., проф.

Аннотация. В статье дан краткий обзор работ отечественных и зарубежных религиоведов, историков, философов, а также архивных материалов по истории появления и развития еврейских общин на территории Казахстана (царский, советский и постсоветский периоды).

Ключевые слова: диаспора, иудаизм, религия, иудей, этничность, синагога, община, еврей, Тора, Талмуд, заповеди, идентичность, кашрут, хасиды.

Статья

Республика Казахстан является светским государством, в котором проведение последовательной взвешенной политики в сфере межконфессиональных отношений является одной из главных позиций в деле укрепления стабильности и обеспечения гражданского согласия. Развитие демократических процессов в Казахстане в определенной мере способствовало оживлению деятельности религиозных общин. В этой

связи представляется актуальным проведение специальных научно-исследовательских работ, посвященных изучению специфики, сущности конфессии, действующих на территории Казахстана, оказывающих определенное влияние на формирование духовной культуры подрастающего поколения. Судьба любой этнической группы зависит от развития и формирования взаимных отношений между этногруппами,

обществом и государством. Следует отметить, что евреи, несмотря на то, что они в Казахстане относятся к этническому меньшинству, внесли определенный вклад в развитие науки, культуры, экономики, здравоохранения и искусства республики, о чем отмечается в работах отечественных и зарубежных ученых. Так, например, Маак Аули М. в своей работе «Национализм и советское мульти-этническое государство» отмечает, что «по Казахстану же и СССР в целом в 30-х годах творческая интеллигенция (русская по языку и культуре, но очень разнообразная по происхождению с сильным еврейским элементом) была чрезвычайно многонациональной по составу» [1, с.173].

В 30-годы XX века в Казахстан евреи ссылались в числе спецпереселенцев и членов Общества бывших политкаторжан, которые «в основной массе представляли из себя дельных мастеровых, требовали минимум затрат и, наконец, обладали почти неисчерпаемыми ресурсами поколения. Институт концлагерных трудовых резервов был создан сразу же после революции и гражданской войны за счет имущего класса, зажиточного крестьянства, казачества и собственно национальных меньшинств. Позже контингент стал пополняться и «товарищами по партии», некоторые из них умерли или были расстреляны в Казахстане» [2, с.3-4].

Подробные сведения о репрессированных и политзаключенных евреях изложены в статье Эдуарда Белтова «В объятиях «красного Франкенштейна», где он приводит факты умолчания фамилий героев борьбы с самодержавием, большевиков, меньшевиков, руководителей религиозных организаций и лидеров Бунда. Так, например, «оказалось, что Михаил Исаакович Либер (Гольдман) не умер в 1940 году, как утверждали советские справочные издания, а был расстрелян 4 октября 1937 года в Алма-Ате, где давно жил в «минусе» и работал экономистом-плановиком горкомхоза. Там же были расстреляны еще несколько знаменитых меньшевиков и

эсеров». По делу «ЛЕРО» – Ленинградской еврейской религиозной общины – в 1929 г. по другой версии был арестован ее председатель – Гуревич Лев (Иехошуа-Арье) Борисович (Бениаминович), являвшийся инициатором несостоявшегося (1927 г.) съезда еврейских религиозных общин, хотя 2 мая 1927 г. Наркоматом внутренних дел было выдано разрешение на его проведение. Л. Гуревич, возглавляя ЛЕРО, вел соперничество с хасидами за влияние на ленинградские еврейские общины. Умер он в ссылке 10 февраля в 1943 г. в г. Чимкенте» [3, с. 18].

Другой автор, Михаэль Бейзер, в своей работе «Евреи Ленинграда», исследуя деятельность ЛЕРО (Ленинградской еврейской религиозной общины), особо отмечает роль хасидов «Хабада», оказавших свое влияние на религиозную жизнь евреев Ленинграда. Хасиды развернули активную борьбу с ЛЕРО, являющуюся, по их мнению, религиозной общиной только по названию. «Во главе хасидов Ленинграда стоял Любавичский ребе) Иосиф-Ицхак Шнеерсон, ставший религиозным лидером среди евреев «Хабада», который отличался от других религиозных еврейских общин своей корпоративностью и изоляционностью» [4, с. 7].

Изучение истории появления первых еврейских религиозных общин на территории Казахстана тесно взаимосвязано с исследованием такого вопроса, как установление времени появления первых евреев, а именно, евреев-кантонистов, которые участвовали в завоевательных походах русских войск в Среднюю Азию. «В Средней Азии оказались десятки других евреев-военнослужащих – рядовых и унтер-офицеров (офицерские чины евреям, за исключением выкрестов и то в редких случаях, не присваивались. Выйдя в отставку, они осели в крае. Большинство занялось ремеслами (например, Иосиф Кассирский был первым в Туркестане европейским портным), некоторые торговлей. В крае стали селиться и «партикулярные» евреи. Так как Туркестан находился вне

черты оседлости, там разрешалось жить, кроме отставных нижних армейских чинов, лишь определенным привилегированным категориям евреев: ремесленникам, купцам 1-й гильдии и специалистам, имеющим степени кандидата или магистра» [с. 133].

Временные правила 3 мая 1882 года в основном ограничивали права евреев в черте оседлости и практически не затрагивали евреев Туркестана. И лишь в начале 90-х годов для евреев Азиатской России, как отмечает Р. Рабич, наступили перемены к худшему, начавшиеся с установления черты оседлости внутри Туркестана. Столь пристальному вниманию к евреям, проживавшим на Среднеазиатской части России, послужило распоряжение Министерства Внутренних дел от 2 мая 1894 года Военному губернатору Семиреченской области, предписывающее сообщать списки тех евреев, которым по силе 2,3 и 4 пунктов Циркуляра Министерства за № 2979 было предоставлено право на дальнейшее жительство в местах их настоящего пребывания: Циркуляр Туркестанского генерал-губернатора Семиреченской области от 8 августа 1910 г. определял и квалифицировал право проживания по следующим категориям:

1. Местные евреи, время и место признания каждого из них в правах.

2. Бухарские евреи, принявшие русское подданство, когда и где приняли подданство и где проживают.

3. Пришлые евреи из разных местностей Империи и поселившиеся в Туркестанском крае: права и время прибытия в край, настоящее местожительство.

4. Евреи, живущие в Туркестанском крае в силу образовательного ценза.

5. Бухарские и вообще азиатских государств евреи, не принятые в русское подданство и не принадлежащие к числу имеющих права туземцев: основания для проживания и особенно род их занятий.

6. Сведения о делах, находящихся в производстве по признанию за просителями прав местных евреев, и сведения о прошениях в русское подданство, еще не разре-

шенных. Когда вышеозначенные прошения поступили. Количество поданных прошений за последние три года, с обозначением подписавших прошения.

7. Евреи, имеющие разрешение на временное прибывание в край, кем разрешено прибывание и на какой срок» [6, с. 104].

Материалы, свидетельствующие о проживании евреев в Казахстане и о деятельности еврейских религиозных общин, до сих пор не получили системного освещения, за исключением отдельных упоминаний в работах ученых, исследующих историю Казахстана в дореволюционный и советский периоды. Так, об иудеях, проживавших в Семипалатинской области, упоминается в работе Б.С. Сулейменова, В.Я. Басина «Казахстан в составе России в XVIII – начале XX веков» [7, с. 236-237], где приводятся сведения о населении в Семипалатинской области по вере из отчета Семипалатинского областного правления за 1800 год:

«ОТДЕЛЕНИЕ П. ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ И СОСТОЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ:

Обоего пола.

– из христиан православного исповедания	– 32214;
– римско-католического	– 110;
– лютеранского	– 18;
– других исповедании	– 4;
– евреев	– 98;
– магометан	– 1049;
Итого:	– 18249».

Более поздние сведения о евреях, проживавших на Азиатской части России, приводятся П.П. Любимовым в его работе «Религии и вероисповедный состав населения Азиатской России 1914 г.». На основе данных первой всеобщей переписи 1897 года иудеи в 1897 г. составляли 13 тысяч 700 человек, Азиатской России – 48493 человек. П.П. Любимов также приводит сведения о вероисповедном составе населения Азиатской России в 1911 году, рассчитанные по данным губернаторских обзоров, и сведения, где численность евреев в

Средней Азии равнялась 30388 человек, а по всей Азиатской России – 84444 человека[8].

Отдельные упоминания о жизни евреев в Российской империи в дореволюционный период имеются в следующих источниках: Ольденбург С.Ф. Русская Туркестанская экспедиция 1909-1910 гг., 1914 г., Недзвецкий В.Е. Отчет по Семиреченскому статистическому комитету за 1906-1907 гг., Верный, 1908 г., Гессен Ю.И. О жизни евреев России. Записка в Государственную Думу. - Спб, 1906; Бекмаханов Е. Казахстан в 30-40 годы XIX века. Алма-Ата, 1947 и др.). Однако комплексных научных исследований об истории и жизнедеятельности казахстанских евреев в дореволюционный, советский и постсоветский периоды не имеется.

Определенного внимания заслуживает опыт проведения научных исследований по истории и религии евреев, проводимых в СНГ Московским и Петербургским еврейскими университетами. Так, Петербургским еврейским университетом в 199 году проведено фундаментальное исследование истории и культуры бухарских евреев, а также других этнических и религиозных групп евреев Средней Азии, основанное на архивных данных, градоведческих и демографических материалах, на основе которого был подготовлен и издан сборник научных трудов «Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем. Экспедиции, исследования, публикации».

В Казахстане первую лепту по организации изучения иудаики и истории жизнедеятельности казахстанских евреев внес «Межреспубликанский фонд содействия изучению и развитию еврейской культуры» – «Дрор», а позднее, созданная Ассоциация «Мицва» Республики Казахстан. Затем, с открытием Еврейского конгресса Казахстана и Общинного еврейского центра, их руководителями были приняты усилия по объединению ученых, архивных и музейных сотрудников, работников библиотек по сбору, изучению и анализу материалов об истории евреев

Казахстана. Первым итогом их коллективной деятельности явился выход в свет в 2001 году сборника «Из истории евреев в Казахстане XIX в. – начало XX вв.», в который вошли статьи кандидата исторических наук Т.П. Волковой «Особенности образования еврейской диаспоры в Казахстане», И.С. Гринберга «На грани выдворения. Правовое положение евреев в дореволюционном Казахстане», В.П. Проскурина «Евреи в Семиречье (XIX – начало XX вв.)» и Т. Волковой и Т. Жилкиной «Документы прошлого». Подготовка и издание осуществлены Ассоциацией «Мицва» Республики Казахстан, Еврейским конгрессом Казахстана, Общинным еврейским центром г. Алматы при спонсорской поддержке «Джойнт»¹ (дальнейшая совместная научно-исследовательская работа по изучению различных аспектов истории евреев Казахстана развилась и проводится на международном уровне. Так, в ноябре 2002 г. состоялась I международная научно-историческая конференция «Евреи в Казахстане. История. Религия. Культура», на которой с научными докладами выступили ученые Казахстана, Кыргызстана, России, Узбекистана и Израиля).

Вопрос определения точного времени появления первых евреев на территории Казахстана, по мнению автора В. Проскурина, в кругах ученых еще окончательно не решен. Хотя он ссылается на использование им ранее опубликованных источников средневековья (автор, к сожалению, использованные источники не указал), которые свидетельствуют о том, что еще в X веке в Таласском округе (современный город Тараз) было много иноверцев «зиммиев» (по-арабски ахл-аз-зимма), исповедующих иудаизм. В доказательство своих слов он пишет следующее: «На

¹ «Джойнт» – еврейская благотворительная организация (Американский еврейский объединенный комитет по распределению), основанная в 1914 году, осуществляет культурно-образовательные, медицинские и профессиональные программы во многих странах мира.

старинных кладбищах средневековых городов Казахстана мы с надгробных плит узнаем, кем были наши предки: ткачи, торговцы, портные, сапожники, ростовщики, красильщики, мастера по изготовлению серебряных и медных изделий» [9, с.11].

Другой казахстанский историк У.Абрум в своей статье «Евреи в Казахстане» отмечает следующее: «В основном евреи стали селиться на территории современного Казахстана в 60-70 годах XIX века после отмены крепостного права в Российской империи. Уже по сведениям первой Всероссийской переписи населения, в 1897 г. на территории Казахстана проживало около 6 тыс. евреев, в том числе в:

– Уральской области	128;
– Тургайской	8;
– Сыр-Дарьинской	2800;
– Акмолинской	1700;
– Семипалатинской	300;
столько же в г. Верном	300 [10,с.3].

Первые практические шаги по формированию диалога культур народов Казахстана и обеспечению духовного согласия были заложены в 1992 году в Алма-Ате на первом международном симпозиуме-семинаре «Восток – Запад: диалог культур», куда были официально приглашены представители различных конфессий. В числе приглашенных был и представитель от еврейской религиозной общины И.С. Самерс, который выступил с интересным докладом на тему: «Из истории Алма-Атинской синагоги», где он отметил, что первая религиозная община была создана в 1876 году в г. Верном, а «аттестованного раввина в Алма-Атинской синагоге, наверное, никогда не было» [11, с. 8].

В. Проскурин считает, что архивные материалы свидетельствуют о том, что раввины в казахстанских еврейских общинах все же были. «Более ранние документы свидетельствуют о первых раввинах Ицке, Левине, Вульфе Хайкине, Абраме Финфере, Шиме Крутике, Гелихае Шеймане» [12,с.11].

Другим интересным исследованием о религиозной жизни евреев Казахстана является работа Т.П. Волковой «Особенности религиозной жизни евреев в дореволюционном Казахстане (сер. XIX – начале XX вв.)», в которой автор, ссылаясь на мемуары А.М. Пантофеля, впервые приводит сведения о евреях-кантонистах, служивших в российской армии в середине XIX в. на территории Казахстана и Средней Азии. Она полагает, что именно солдаты-евреи способствовали созданию молельных домов и организационному оформлению своей конфессии в тех городах и станицах степного края, куда их забрасывала военная судьба. «Примерно в 1866-1868 гг. по настоянию военного начальства на средства евреев-солдат, служащих в Акмолинске, был приобретен дом, долгие годы служивший синагогой. Известно, что у солдат-иудеев в г.Акмолинске в 60-е годы был казенный военный раввин Янкель Гинзбург» [13, с. 27-28].

Наиболее полное освещение истории евреев на примере отдельной области Казахстана представляет работа М.П. Виткина «Евреи Северо-Казахстанской области (фрагменты из истории)». В этой работе он указывает, что «пребывание в Петропавловске первых евреев датируется 1862 г. Одним из первых евреев был солдат-кантонист Янкель Гершов Купицкий. Первое упоминание в литературных источниках о существовании синагоги в Петропавловске было в 1891 г., а второе (наряду с 6-ю церквями и 6-ю мечетями) датируется 1901-1902 годами. Есть информация в литературных источниках о том, что в 1914 году раввином синагоги был Гершон Ицхакович Ходос, а его служение раввином в 191-1916 гг. подтверждается архивными источниками. Наличие же синагоги в это же время засвидетельствовано в справочной книге Омской епархии» [14, с. 108].

Большая заслуга в сборе и обобщении материалов о многогранной деятельности евреев в Казахстане принадлежит таким исследователям, как Т.В. Жилкина и М.В. Жилкин, которые провели колоссальную по

объему, кропотливую работу по изучению и введению в оборот документальных материалов из фондов Центрального государственного архива Республики Казахстан, открывающих неизвестные страницы биографии евреев и их профессиональной деятельности, а также их религиозного образа жизни. Большой интерес представляет освещение благотворительной деятельности в еврейских общинах Казахстана. Еврейская благотворительность насчитывает не одно тысячелетие. Нам хорошо известны такие имена, как сэр Модес Монтефиоре, династия банкиров Ротшильдов, деятельность благотворительного фонда «Джойнт», а также благотворительная деятельность верующих евреев Казахстана, о чем свидетельствуют материалы, хранящиеся в фондах Центрального Государственного архива Республики Казахстан. Например, сохранилось Прощение от 6 февраля 1910 года (гор. Верный) старосты Верненского еврейского молитвенного дома мещанина Симхи Абрамовича Ароновича на имя Военного генерал губернатора Семиреченской области. В указанном Прощении говорится о том, что в городе Верном проживают бедные евреи, которые лишены возможности зарабатывать, чтобы прокормить себя, а само Верненское еврейское общество, находясь в положении безденежном, покорнейше просит его Превосходительство разрешить Верненскому еврейскому молитвенному дому разослать Воззвание, дозволенное начальством, своим местным, окрестным и иногородним единоверцам с просьбой прийти на помощь своей посильной лептой и помочь обездоленным евреям.

Определенные сведения о расселении евреев в Казахстане дают авторы коллективного труда «История Казахстана: народы и культуры», где приведены сведения о расселении евреев в Казахстане на основе рассчитанных данных Всесоюзной переписи населения 1926, 1939, 199, 1976, 1989 гг. [1, с.286].

Численность евреев, проживающих в Казахстане:

- 1926 г.– 3499;
- 1939 г.– 19240;
- 199 г.– 239;
- 1970 г.– 27013;
- 1979 г.– 22762;
- 1989 г.– 8492.

Если обратиться к данным переписи населения Республики Казахстан, общая численность евреев в 1999 году в целом по республике (в разрезе расселения евреев по областям) (Приложение С), не соответствует израильским данным. А. Либерман при подготовке визита премьер-министра Израиля Ариэля Шарона осенью 2002 года в Казахстан опубликовал статью «Сохраняйте связь с землей своих предков», где сообщает о том, что «ведь 160 тысяч израильтян – бывшие казахстанцы [16, с.6].

В Казахстане, начиная с 1989 года, действует Еврейский культурный центр «Шалом». Инициатором его создания был Лев Цодикович Иоффе, который являлся лидером среди евреев, а в 1999 году он был избран председателем Ассоциации еврейских общин. Благодаря его активной деятельности создан и функционирует Еврейский учебно-воспитательный комплекс «Ор-Арнер» – «Гершуни» – первая общеобразовательная школа, директором которой является А.Г. Щепкина. Первый выпуск учеников этой школы состоялся 18 августа 2001 года.

Большую помощь евреям в выполнении Закона о Кашруте² оказывает Ассоциация еврейских общин Казахстана, осуществляющая закуп и забой скота для еврейских

² Кашрут – Законы о пище. «И будет стан твой свят». Свод законов, определяющих, что можно есть, а что нельзя, называется кашрут, и является своего рода лицом еврейского дома, Основная задача

в этих многочисленных законов состоит в том, чтобы обуздать в человеке излишние страсти и увлечения, чтобы образ жизни евреев совершенно не походил на образ жизни других народов.

общин республики, взяв на себя ответственность за то, чтобы мясо абсолютно соответствовало раввинским стандартам (употреблению кашера учит ТОРА). В г. Алматы по инициативе И.И. Бернер открыт первый кашерный ресторан «Сарра».

В 1999 году в южной столице республики основан «Центр израильской медицины» М.Д. Зайдманом. Услуги Центра платные, но по договоренности с Советом ветеранов города он два раза в год бесплатно обслуживает участников Великой Отечественной войны. Таким образом, изучение деятельности еврейских общин Казахстана показывает на деле, что граждане еврейской национальности не только исповедуют религию своих предков – иудаизм, а стараются в повседневной жизни выполнять заповеди Торы. Еврейский народ, имея равные права с другими народами, являющимися гражданами Республики Казахстан, смогли проявить свою мобильность и направить все усилия на достойный образ жизни независимо от времени и места проживания.

Активизация и развитие деятельности еврейских общин в Казахстане связаны с открытием в 1997 году первой синагоги в г. Алматы. Численность евреев среди населения страны, по данным последней переписи, составляла 6743 человека. К 2000 году на территории Казахстана действует уже 8 синагог, 23 еврейских общины, при которых оказывается благотворительная помощь больным, инвалидам, одиноким, открыты клубы по интересам, курсы по изучению иврита, государственного и английского языков, детские сады, женские клубы, библиотеки, театры, мицвы, созданы оркестры и ансамбли. С 2001 года выпускается информационный листок Еврейского Агентства «Сохнут» в Казахстане – «Мабат», издается Еврейским конгрессом Казахстана Казахстанская еврейская газета «Шалом», а также молодежная газета «Давар».

Для верующего еврея синагога является не просто молитвенным зданием, а домом, где они познают основы религиозной жизни как традиционные национальные об-

ычаи. Религиозная идентификация – это путь, по которому пошла еврейская нация, в котором осознание общности каждого отдельного еврея с его народом сохраняется везде и всегда независимо от времени и страны проживания. В еврейских семьях детям с детства прививают еврейские ценности и мораль, основанные на Талмуде. «Талмуд, с многих точек зрения, есть самая главная книга еврейской культуры, хребет национального существования и творческой активности. Евреи всегда сознавали, что продолжение их существования и национального развития зависит от изучения Талмуда» [17, с. 27].

Изучение Талмуда занимает важное место в нравственном воспитании евреев. Жизнь человека является главной ценностью. Ибо Тора настолько высоко ценит жизнь человека и его здоровье, что при малейшей угрозе жизни и здоровью человека полностью отменяет все запреты и освобождает его от выполнения всех заповедей. Есть только три запрета, которые человек не имеет права нарушать и должен принять смерть, когда его принуждают к их нарушению:

- идолопоклонство;
- пролитие человеческой крови;
- вступление в запрещенную Торой половую связь.

Если учитывать, что важным показателем этнической принадлежности людей является культура, то для евреев культура – это прежде всего жизненные ценности и мотивы социальной деятельности, где большое значение отводится изучению родного языка – иврита, а также выполнению 613 заповедей и предписаний Торы. Ибо основное предназначение Торы понимается евреями как исполнение свода законов, регулирующих и определяющих жизнь евреев. Заповеди Торы, предписанные для исполнения, подразделяются на два вида в зависимости от их функционального значения. Первый вид – это заповеди асэ, т.е. указания Торы, обязывающие выполнять определенные действия, и второй вид – заповеди ло-таасэ, запрещающие опреде-

ленные действия. Важное место в организации и соблюдении еврейского образа жизни отводится соблюдению Кашрута (галахические правила ритуального изготовления пищи, пригодности для этого посуды, продуктов и т.д.), соблюдение Шаббата – субботы; Песаха, Рош-Гашана – Нового года, Йом-Кипура и многих других праздников и обрядов.

Население Республики Казахстан по своему составу разнородно и многообразно как по этнической, так и конфессиональной принадлежности. Традиционными религиями считаются ислам и христианство. Наиболее активными среди существующих конфессий в Казахстане оказались еврей-хасиды, сторонники одного из направлений в иудаизме. Особенность еврейской диаспоры заключается в том, что в условиях кризиса на сплочение и мобилизацию евреев оказал огромное влияние, как ни странно, именно религиозный фактор. В начале 90-х годов XX в. в Казахстане возродилась деятельность религиозных еврейских организаций (реформистов и хасидов). Благодаря активной деятельности хасидов – посланцев от Любавичского ребе, на территории Казахстана открылись синагоги и другие еврейские организации, действующие на уровне благотворительных, образовательных, оздоровительных, культурных и религиозных программ, направленных, прежде всего, на возрождение еврейской культурной и религиозной традиции, и вместе с тем на сохранение и развитие уважения к традициям. Одной из особенностей сохранения религиозной традиции является сохранение у евреев критерия национальной самоидентификации по матери, .

В Казахстане в настоящее время существует два направления иудаизма:

1. Движение хасидов.
2. Движение прогрессивного (реформистского) иудаизма.

Евреи, в отличие от других граждан страны, благодаря своим национальным особенностям, а именно, осознанию личной ответственности за судьбу своей семьи и

высоким требованиям, предъявляемым прежде всего к самим себе, смогли быстрее и спокойнее адаптироваться к новым социально-экономическим переменам, наступившим после распада СССР. Они наравне с другими гражданами Казахстана в условиях развития демократии получили широкие возможности для развития своей культуры и религии.

«Закон о возвращении» 190 года предоставляет каждому еврею, даже в третьем поколении, права на свободную репатриацию в Израиль. Однако, несмотря на возникшие социально-экономические трудности в Казахстане, определенная часть евреев не выехала из страны по ряду причин. Кроме того, когда в начале 90-х годов XX века возникла ситуацию потерянности и растерянности среди евреев СНГ, появились хасиды, которые смогли оживить жизнь в еврейских общинах и вселить уверенность, разум и любовь в сердце каждого отдельного еврея, не был забыт ни один человек. По этой причине в Алма-Ату прибыла представительная делегация хасидов-посланцев от Любавичского ребе, которые должны были поддержать огонь жизни в сердцах людей. «Хасид похож на фонарщика, фонарщик зажигает фонари, которые еще не горят, а хасид еврейские души, которые можно зажечь» [18,36].

Роль главного «фонарщика» выпала на раввина Ешая Когена (посланника Любавичского ребе, получившего религиозное образование в иешивах США и Израиля). Ему удалось возродить религиозную жизнь евреев Казахстана, которую до его приезда поддерживали представители «Бней-Акива», приезжавшие на 2-3 месяца в Казахстан из Израиля. Он прибыл в Казахстан в 1994 г. из Израиля и принял активное участие в получении разрешения на строительство и открытие первой в истории Казахстана синагоги и Еврейского центра в г.Алматы. Ешая Коген обратился к Президенту Республики Казахстан от имени и по поручению всей еврейской общественности об оказании помощи и содействия в получении личного дела рабби Л.И. Шне-

ерсона, который провел последние дни своей жизни в ссылке в Казахстане, где и был похоронен. Сын рабби Леви Ицхака седьмой Любавичский ребе – Менехем-Мендл Шнеерсон – оказал большое влияние на возрождение движения хасидов как в США, так и на постсоветском пространстве.

Я.И. Рабинович в работе «В поисках судьбы. Еврейский народ в круговороте истории» указывает на факт существования на территории Казахстана хасидов еще в период ссылки р. Леви-Ицхак Шнеерсона. «В Алма-Ате, куда р. Леви-Ицхак прибыл в апреле 1944 года, жило много евреев, эвакуированных в Казахстан с начала войны, в том числе и хасидов Хабада. В первую же субботу р. Леви-Ицхак молился в миньяне на окраине г. Алма-Аты. И впервые говорил с хасидами» [19, с. 46].

В еврейских общинах большое внимание уделяется организации работы летних детских лагерей, молодежных, семейных и женских клубов, брит-мила (обрезание), оказание гуманитарной и медицинской помощи, юридической консультации, ухода за могилами. Благотворительная деятельность еврейских общин осуществляется через систему благотворительных центров «ХЭСЭД», действуют при материальной поддержке «Джойнт». Еврейские общины уделяют большое внимание волонтерской деятельности. Волонтеры оказывают сильную помощь социально-незащищенным людям. Волонтеры, как люди милосердия «... ведут свою работу по неуываемым заповедям благотворительности, сострадания, справедливости и солидарной ответственности евреев друг за друга» [20, с.3].

Изучение и соблюдение заповедей Торы, и сохранение и развитие еврейской культуры в еврейских общинах Казахстана, как отмечает Д. Мередин позволило им не потеряться среди других народов. «Мы получили возможность возродить чуть было не утраченные истоки и сохранить культуру, язык и обычаи» [21, с.2].

И эта благотворительная деятельность осуществляется не от праздника к празд-

нику, не от случая к случаю, а постоянно. Хэсэды осуществляют такую благотворительную программу-службу, как – «Уход на дому». Эти службы проводят учебные семинары по организации, проведению процедур по уходу за подопечными с учетом их возраста, болезни и т.п. Ибо в еврейских общинах действует основополагающий нравственный принцип: «Все евреи ответственны друг за друга». Другой отличительной чертой, характеризующей деятельность еврейских общин Казахстана является обширная просветительская и культурная программа: постоянно проводятся общинные фестивали еврейской книги «ОФЕК». Благодаря деятельности «ОФЕК», еврейские общины получили возможность ознакомления с новой литературой об Израиле, России и других стран СНГ. Тематика поступления новых книг обширна и разнообразна: еврейская периодика, детская литература, израильская литература, еврейская кухня, вклад евреев в науку и культуру Казахстана, традиции еврейского дома, иудаизма, литературу на иврите и т.д. (См: Факенгейм Э. Что такое иудаизм? Пер. с англ. Шубинского В. Под ред. Дымшица В. (Серия «Евреи в современном мире»). - Иерусалим-Москва: ДААТ/Знание, 2002. - С.149 Рабич Р. Российские евреи в дореволюционном Туркестане (правовое и социальное положение. 1864-1914 гг.). // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем. Экспедиции, исследования, публикации. - Спб, 199. - 299 с. и др.).

Таким образом, исследование истории религиозных еврейских общин показало, что еврейский народ имеет все условия для развития родного языка, создали воскресные школы для детей и взрослых, ансамбли, клубы по интересам, благодаря эффективной созидательной деятельности еврейских общин и государственной политики проводимой в Республике Казахстан..

Со страниц казахстанской газеты «Шалом», выступил от имени всей еврейской общественности А. Машкевич, где особо отметил, о реальной такой важной для верующих евреев возможности, как стро-

ительство и открытие новых синагог на территории Казахстана. «Мы планируем открыть десять синагог в Казахстане. Подобных примеров на нашей планете не так уж много, когда открываются синагоги, и

это не только одобряется и воспринимается с интересом, но и поддерживается государством и общественностью. Душа казахстанцев всегда была открыта для еврея. Огромное им спасибо им за это» [22,с.1].

Литература

1. Mc Auley. Nationalism and the soviet Multti - Ethnic Statte in Socialism/ - Bloomigton, 1984. - P.202.
2. Алдужуманов К.С., Алдужуманов Е.К. Депортация народов – преступления тоталитарного режима. - Алматы, 1997. - С.16.
3. Белтов Э. В объятиях «красного Франкенштейна». // Окна, 10 февраля 2002. - С.18
4. Предисловие // Бейзер М. Евреи Ленинграда 1917-1939. Национальная жизнь и советизация. - Москва: Мосты культуры, 1999. - Иерусалим: Гешарим, 760. - С.27.
5. Рабич Р. Российские евреи в дореволюционном Туркестане (правовое и социальное положение. 1864-1914 гг.). // Евреи Средней Азии в прошлом и настоящем. Экспедиции, исследования, публикации. - Спб, 199. - 299 с.
6. ЦГА РК Ф.44. Оп.1.д.434 .Л.104.
7. Сулейменов Б.С., Басин В.Я. Казахстан в составе России в XVIII – начале XX веков. - Алматы, 1981. - С.243.
8. Любимов П.П. Религии и вероисповедный состав населения. Азиатская Россия. -СПб.: Издание Переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия, издание товарищества А.Ф. Маркс, 1914. Т.1. - 23 с.
9. Проскурин В. Шелковый путь евреев. // Шалом № 19, октябрь-ноябрь 2001. - С.11.
10. Абрум У. Евреи в Казахстане. // Шалом. - № 1, апрель-май, 2000. - С.3.
11. Самерс И.С. Из истории Алма-Атинской синагоги. Восток – Запад: диалог культур. Тезисы докладов и выступлений на первом международном симпозиуме-семинаре 22-26 июня 1992 г. Часть III. Религиоведение. Этнология. Языкознание. - Алма-Ата: Каз ГУ, 1992. - С.6-9.
12. Проскурин В. Законы Кашрута превыше всего. // Шалом № 20, ноябрь-декабрь 2001. - С.11.
13. Волкова Т.П. Особенности религиозной жизни евреев в дореволюционном Казахстане. // Евреи в Казахстане. История. Религия. Культура. // Материалы первой Международной научно-исторической конференции (12-13 ноября 2002 г.). - Алматы: Искандер, 2003. - 22-31 с.
14. Виткин М.П. Евреи Северо-Казахстанской области (фрагменты из истории). - Омск, 2001. - С.22.
15. Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В., Алексеенко А.Н., Баратова Г.С. История Казахстана: Народы и культуры. - Алматы, 2001. - 600 с.
16. Либерман А. Сохраняйте связь с землей своих предков. // Шалом № 16, июль-август, 2001 г. - 6 с.
17. Штейнзальц А. Суть Талмуда. // Сборник историко-философских эссе. Евреи и еврейство. - Иерусалим, 1991. - 27-3 с.
18. Свет и мудрость хасидских учителей. // Лехайм № 3, 2001. - С.36
19. Рабинович Я.И. В поисках судьбы. Еврейский народ в круговороте истории. В 3-х кн. Кн.1. - М.: Международные отношения, 2001. - 76 с.
20. Волонтеры – милосердные люди «ХЭСЭДА». // Давар. - № 23, 2001. - С.3
21. Мередин Д. Мы здесь не потерялись. Давар. - № 3, 2001. - С.11.
22. Машкевич А. Вместе на этом пути // Шалом. - № 19, октябрь-ноябрь, 2001. - С.1..

Рәүҗи:
Göndərilib: 12.04.2023

f.ü.f.d., dos. Əliyeva Zöhrə
Qəbul edilib: 28.04.2023

**AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA
SEYİD ƏZİM ŞİRVANININ FƏLSƏFİ İDEYALARININ ROLU**

Əhmədli Rafail

fəlsəfə elmləri doktoru, professor
ehmedli.rafail@mail.ru

Xülasə. Təsəvvüf fəlsəfəsinin böyük daşıyıcısı S.Ə.Şirvani elm, biliyi, əqli, idrakı, zəkani insanı düz yola yönəldən, haqqa- Allaha aparən vasitələr hesab edirdi, yəni. Allaha. O, insanları dinin mə-nəvi tərəfini unudan mollalardan uzaq durmağa, milli kimliyin formalaşmasında mühüm rol oyna-mağa çağırırdı. Həmçinin məqalədə qeyd olunur ki, S.Ə. Şirvani öz dövrünün böyük realist xadi-mi sosial məzmun və istehza daşıyan satiralarında xalqı qorxu, ədalətsizlik, bayağılıq və fanatizm içində saxlayan istismarçı sinifləri mülkədarları, çar məmurlarını, ruhaniləri pisləyirdi. Onun di-ni-fəlsəfi görüşlərinin əsasını Quran təşkil etsə də yenilikçi bir mütəfəkkir kimi öz bacarığını xalqın milli şüurunun formalaşmasına həsr etmiş, ədalətsizliyi, mövhumatı, cəhaləti açıq şəkildə tənqid et-mişdir.

Məqsəd: XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında və inkişafında Se-yid Əzim Şirvani fəlsəfi ideyalarının rolunu və yerini aydınlaşdırmaq.

Metodologiya: Tarixçilik və məntiq kontekstində təhlil.

Elmi yenilik: Seyid Əzim Şirvaninin XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycanda mülkədarların, çar məmurlarının, xalqı qorxu altında, xurafat və fanatizm burulğanda saxlayan din xadimlərinin ya-ratdığı mühitə qarşı milli şüurun və yaradıcılığının inkişafına yönəlmiş fikirlərinin aydınlaşdırılma-sı. vulqarlıq və fanatizm.

Açar sözlər: elm, ruhani, qəzet, xurafat, islahat, milli şüur, İslam, məmur.

**THE ROLE OF THE PHILOSOPHICAL IDEAS OF SEYID AZIM SHIRVANI
IN THE FORMATION OF NATIONAL CONSCIOUSNESS IN AZERBAIJAN**

Ahmadly Rafail

DSc, Professor
ehmedli.rafail@mail.ru

Abstract. The article says that the great bearer of Sufi philosophy S.A. Shirvani considered science, knowledge, reason, cognition, and intellect as means of directing a person to the right path, leading to the truth, thereby to God. He urged people to stay away from the mullahs, who had forgotten about the spiritual side of religion, and to play an important role in shaping national identity.

At the same time, it is noted that in his satires, bearing social content and ridicule, the great realist of his time denounced the exploiting classes, landlords and landowners, royal officials, and the clergy, who kept the people in a whirlpool of vulgarity and fanaticism. Although the Koran was the basis of his religious and philosophical views, he, as an innovative thinker, put all his skills into the formation of the national consciousness of the people, openly criticizing the injustices, superstitions, and ignorance that took place during his life.

Purpose: To clarify the role and place of the ideas of Seyid Azim Shirvani in the formation and de-velopment of national consciousness in Azerbaijan in the second half of the 19th century.

Methodology: Analysis in the context of historicism and logic.

Scientific novelty: Clarification of the thoughts of Seyid Azim Shirvani aimed at the development of national consciousness and his creativity against the environment created in the second half of

the 19th century in Azerbaijan by landowners, royal officials, religious figures who kept the people in a whirlpool of vulgarity and fanaticism.

Key words: science, clergy, newspaper, superstition, reform, national consciousness, Islam, official.

РОЛЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ СЕЙДА АЗИМА ШИРВАНИ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Рафаил Ахмедлы

доктор философских наук, профессор

ehmedli.rafail@mail.ru

Великий носитель суфийской философии С.А. Ширвани считал науку, знания, разум, познание, интеллект, средствами направляющими человека на правильный путь, ведущий к истине, то есть к Аллаху. Он призывал людей подальше держаться от мулл, которые забыли о духовной стороне религии и сыграть важную роль в формировании национальной самоидентификации.

Цель: Выяснить роль и место идей Сейда Азима Ширвани в формировании и развитии национального самосознания в Азербайджане во второй половине XIX века.

Методология: Анализ в контексте историзма и логики.

Научная инновация: уточнение идей Сейда Азима Ширвани о развитии творчества и национального самосознания азербайджанского народа в контексте среды, созданной землевладельцами, царскими чиновниками и религиозными деятелями, удерживавшими народ в вихре пошлости и фанатизма во второй половине 19 века.

Ключевые слова: наука, духовенство, газета, суеверие, реформа, национальное сознание, Ислам, чиновник.

Giriş

XIX əsrdə Azərbaycanada milli şüurun formalaşmasında bir sıra mütəfəkkirlərlə yanaşı Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi ideyalarının mühüm rolu olmuşdur. Seyid Əzim Şirvaninin dünyagörüşünün əsasında varlıq və yoxluq, maddi və mənəvi aləm, həyat və ölüm, fəzilət, axirət, hicran və vüsəl, qorxu və ümid, nəfs və həsəd, səbr və tövbə, şükür, əxlaq, məkan və zaman, səbəb və nəticə kimi prinsip və kateqoriyaların təhlilində də sufizm prinsipi dayanır. O, ağıla, fəlsəfəyə, məntiqə, dilə, sözə yüksək qiymət verən mütəfəkkir kimi fani və əbədi dünyaya təsəvvüfi idrak nəzəriyyəsi işığında baxır (1, 23).

İslam dininin əsas prinsipi olan “La ilahə illəllah” (“Allahdan başqa heç bir allah yoxdur”) fikrini qeyd-şərtsiz qəbul edən Seyid Əzim Şirvaninin fikrincə, mövcud olan yalnız Allahdır, yerdə qalan hər şey – bütün kainat onun təzahürü, kölgəsidir. Allah təkdir, təza-

hürləri isə çoxdur. Maddi təzahürlər görünən, Allah isə gizlidir, gözə görünməzdir. Maddi aləm keçici və nisbi olduğu halda, Allah əzəli və əbədidir.

Seyid Əzim Şirvani öz yaradıcılığında istər elmi əsas götürən alimlərin, istər aqlı idrakın əsası sayan filosofların, istərsə də insan ruhunu hərəkətə gətirən, insanı Allaha qovuşdurmağa çalışan sufilərin davamçısı kimi onların fikir və düşüncələrini əks etdirərək həm elmə, həm ağıla və həm də eşqə eyni dərəcədə yanaşmış, özünü alim, filosof, şair və mütəfəkkir kimi təsdiq etmişdir (1, 23).

Filosoфа görə, elm, bilik insanı doğru yola çıxarır, ağıl, idrak, zəka insanı nurlandırır, onu Haqqa doğru yönəldir, eşq, məhəbbət isə insanı Tanrıya qovuşdurur. Bu anlamda sufi filosof kimi çıxış edən Seyid Əzim həm batini elmləri öyrənmiş və sufi prinsiplərə əməl edərək bir sufi mütəfəkkir, həm də yüksək mövqeyə yük-

səlmiş övliya, arif kimi özünü təsdiq etmişdir. İnsan mənəviyyatına yüksək qiymət verən mü-təfəkkir insanları dinin zahiri qanunlarına qapılıb onun mənəvi tərəfini unudan, namaz qılıb oruc tutan molladan, əzan deyən müəzzindən uzaq durmağa çağırır, Allaha gedən yolda maddi vasitələrin əhəmiyyətsiz olduğunu vurğulayır.

Şirvaninin təsəvvüf dünyagörüşündə Allaha ibadət, onun yolunda bütün əzablara dözmək, maddiyyatdan uzaqlaşaraq saf mənəviyyata ucalmaq əsas prinsiplərdən sayılmışdır. Mütəfəkkir insanın mənəvi məkanına yetişməsini onun daha çox öz mənəvi aləminə qapılmasında və bütün maddilikdən uzaqlaşmasında görürdü.

XIX əsrdə təsəvvüf fəlsəfəsinin mühüm daşıyıcısı olan Seyid Əzim göstərirdi ki, bütün dünyanı yox bilib, yalnız Allahı var bilən, bütün elmi, əməli və qabiliyyəti ilə Allaha bağlı olan şəxs, Allahdan başqa heç kimdən, heç nədən qorxmamalı, heç nəyin həsrətini çəkməməli və heç nə üçün canından keçməməlidir.

Mütəfəkkir şair xurafatçı din xadimlərinin əməllərini, hətta onların Allaha ibadət etməklə arzuladıqları cənnəti belə qəbul etmir, fəqihin keçdiyi şəriət dərslərini mənasız, mənəviyyatdan uzaq hesab edirdi. Filosofa görə, Allah öz iradəsi, əmri ilə dünyadakı hadisələrin, şeylərin səbəbini yaradır. Allahdan xəbərsizlər, yaxud ancaq rəşadət şüuruna istinad edənlər yalnız bu səbəbləri görür və onların təfəkkürü maddiyyatın, bu dünyanın dar çərçivəsində inkişaf edir. Lakin onun bir də mənəvi aləmi, qəlbinin bəsinət gözü var ki, onun köməyi ilə o, bu hüdudlardan çıxıb sonsuzluğa keçə bilər. Əsil səbəbi tanımaqla, hadisə, yaxud şey haqqında həqiqətin ən qaranlıq qatları açılır. Seyid Əzim maddi aləmin, təbiətin və cəmiyyətin yaranışına, orada mövcud olan ziddiyyətlərə məhz bəsinət gözü – könül gözü ilə baxıb, maddiyyatın əsil səbəbini dərk etməyə çalışır (1, 23).

Zəmanəsinin tələblərinə cavab vermək üçün dini təhsilin yetərli olmadığını görən Seyid Əzim dünyəvi elmlər sahəsində də biliklərini artırır, yaxın-uzaq ellərə səfərlər edir, xaricdə təhsil aldığı illərdə Yaxın Şərqdən qayıtdıqdan sonra Şamaxıda, sonralar isə səfərləri zamanı bəzi din xadimlərini yaxından tanıyır,

onların öz yüksək mövqelərindən istifadə edərək müftə qazanc əldə etdiklərini və fanatizmi kəskin ifşa edən şeirlər yazırdı. Lakin yerli ruhani mühiti bu şeirlərə, onların cəmiyyət arasında oyatdığı təsirlərə biganə qalmamış, şairə düşmənin münasibət bəsləyən ruhanilərin sayı getdikcə çoxalmış, onlar xeyir-şər məclislərindəki moizələrində, məscidlərdəki xütbələrində şairin əleyhinə geniş təbliğat aparmış, onu hər yerdə xalq arasında hörmətdən salmağa çalışmış, avam camaatı ona qarşı nifrət ruhunda kökləməyə çalışmışdılar.

Öz səyahətləri və Şamaxıda olduğu zamanlarda böyük ictimai ədalətsizliklərlə qarşılaşan mütəfəkkir həm varlılar, həm də bir çox din xadimləri arasında hökm sürən və həqiqi islam zidd olan meylərdən bezdiyindən onlara qarşı nifrəti daha da şiddətlənmişdi.

Seyid Əzim Şirvaninin ictimai məzmun daşıyan satiraları onun ümumi yaradıcılığında xüsusi yer tutur. Şairi öz dövrünün böyük realist sənətkarı kimi tanıdan “Yerdəkilərin göyə şikayət etmələri”, “Dəli şeytan”, “Köpəyə ehsan”, “Məkrli zənan”, “Bəlx qazisi və xarrat”, “Müctəhidin təhsildən qayıtması”, “Elmsiz alim”, “Alim oğul ilə avam ata”, “Qafqaz müsəlmanlarına xitab” və s. kimi satiralarıdır.

Seyid Əzim satirası və demokratizmindən bəhs edən tədqiqatçılar göstərir ki, onun iki məqamına işarə etmək zəruridir: əşyaçılıq, tamah, ehkam və rüşvət məhz sosial baxımdan qorxulu bir xəstəlik kimi Şirvani satirasının həmişə diqqət mərkəzində olub və ənənə ilə müqayisədə müəyyən novatorluq yeni çalar kəsb etmişdir. Din xadiminə, məmura, feodal hakimə rüşvətdən – Füzulinin “Şikayətnamə”sindən başlayaraq hamı həmişə bəhs etmişlər. Amma rüşvət mövzusunun özü də Şirvaninin “Allaha rüşvət”, “Köpəyə ehsan”, “Şərab və mey” və s. kimi mənzumələri ilə öz sənətkarlıq, yekrəngliyini və stereotipini dəyişmişdir (3, 21).

Şirvani xalqı dinə sığınaraq aldadan yalançı mollaları, ruhaniləri, xalqın qanını soran istismarçı sinifləri, bəy və mülkədarları, çar çinovniklərini, xalqı avamlıq və fanatizm girdabında saxlayan din xadimlərini öz satira və həcvlərində ifşa etmişdir.

Müdrük şair xalqın düçar olduğu bəla və bədbəxtliklərin mühüm bir səbəbini din xadimlərinin – axundların, seyidlərin, dərvişlərin, mərsiyəxanların fəaliyyətində, onların təbliğ etdikləri dini təlimlərin gərəksizliyində, başlıcası isə müasir həyatın tələblərindən uzaq düşməsində, bütün qüvvələrini əliqabarı xalqı soymaqda görmüş və göstərmişdi ki, bütün bunlar xalqın iqtisadi və mənəvi yoxsulluğuna səbəb olmuşdur:

“..Hər vilayətdə var beş-on kəsəbə,
Əlli min seyyidü axund, tələbə,
Əlli dərviş, əlli mərsiyəxan,
Hamının sözləri tamam yalan.
Əlli min suxtə, əlli min sail,
Əlli min hoqqabaz-naqabil.
Hamının fikri xalqı soymaqdır,
Quru yerdə bu xalqı qoymaqdır” [4, 118].

Mütəfəkkirin dini-fəlsəfi görüşlərinin əsasını Qurani-Kərim və peyğəmbər hədisləri təşkil etsə də, o, yenilikçi bir müsəlman türk mütəfəkkiri kimi yaşadığı dövrdə baş verən haqsızlıqları, xurafatı, cəhaləti açıq şəkildə tənqid edərək xalqın milli şüurunun formalaşmasında bütün bacarığını sərf etmişdir. O, bir tərəfdən Quran və peyğəmbər, digər tərəfdən də yenilikçi düşüncələrlə millətin milli şüurunun oyanmasına xidmət etməyə çalışmışdır. Seyid Əzim İslam dininə, İslam fəlsəfəsinə, Qurana və xüsusilə, Məhəmməd Peyğəmbərə sevgisində də öz milli kimliyinə əsaslanaraq arzulayırdı ki, kaş Allah son Peyğəmbəri də gərək türklərdən seçərdi və Quran da türk dilində olardı:

“...Çün Məhəmməd ərəbdən etdi zühur,
Öz lisanında qaldı həqq məmur.
Türkdən göndərəydi gər anı,
Türk dilində olurdu Quranı” 10.

Müsəlmanların geriliyinin səbəblərindən biri də dini məzhəblərdə, xüsusilə, sünni və şiə təriqətlərində görün Şirvani göstərir ki, müsəlmanların çoxu elm öyrənmək, millət qeyrəti çəkmək, millətin milli şüurunu yüksəltmək əvəzinə onlar İslam dininə aid müxtəlif məzhəblərə üz tutublar ki, bu da zərərdən başqa heç bir xeyir vermir.

“Şiəməz sünniyə edər töhmət.
Sünnimiz şiədən edər qeybət.

Bizi puç etdi şiə, sünni sözü,
Əhli-İslamın oldu kor gözü.
Bizə sairələr eyləyər töhmət,
Çün tərəqqi edibdir hər millət” 4, 118.

İslam dininin bütün dərinliklərini bilən, “müctəhid” səviyyəsinə yüksələn mütəfəkkir mənsub olduğu millətin ziyalı bir intellekti kimi İslam dinində açılmış bir “xəncər yarası” olan süni-şiə məsələsinə son qoymağa çalışmış, İmam Hüseynin qətlinin fanatikcəsinə qeyd edilməsinin əleyhinə çıxmış, İslamda baş yarmağın, qan tökməyin bir hökm olmadığını öz şeirlərində dönə-dönə qeyd etmiş, İmam Hüseynin Kərbəlada şəhid olmasının mənəvi və fəlsəfi mahiyyətini dərk etməyə, ondan şüurlu şəkildə nəticə çıxarmağa səsləmişdi:

“Doğrudur, baş çaparıq, biz dəxi cəmiyyət ilə,
Bunu lazımdır həlal eyləməyə hüccət ilə,
Nə olur, bir göz açıb baxmaq isə ibrət ilə,
Bəlkə yoldan çıxarıbdır, bizi şeytan əxəvi!” 4, 41.

Seyid Əzim Şirvaninin Həsən bəy Zərdabi ilə dostluğu həyatının ən mənalı səhifələrindən biri olmaqla yanaşı, həm də bu dostluq mütəfəkkirin yaradıcılığının yeni istiqamətdə inkişafına böyük təsir göstərmişdi. Yaradıcılığının ilk dövrlərində şair rus işğalının nəticələrini – idarəçilik sistemindəki eybəcərlikləri, özbaşınalığı, haqsızlıqları, rüşvət sisteminin tətbiqini, rus işğalçıların yerli nümayəndələri tərəfindən ölkədə mövcud olan “bəylik sistemi”ni dağdaraq qeyri-müsəlmanlara bəylik verilməsini kəskin tənqid edirdisə, Zərdabi ilə dostluqdan sonra onun yaradıcılığında həyatın bütün nöqsanlarını ifşa edən satirik şeirlər, tərbiyəvi əhəmiyyəti olan mənzumələr əsas yer tuturdu.

Mütəfəkkir Zərdabini “Qafqaz xalqlarının xeyirxahı”, “Əkinçi” qəzetini geridə qalmış xalqı irəliyə aparın vasitə adlandırmış, Zərdabini görkəmli ictimai xadim, yenilikçi, elm və mədəniyyət carçısı kimi tərənnüm etmişdi. Şair “Əkinçi” qəzetinin realist istiqamətini müdafiə etməklə yanaşı, qabaqcıl ideyalara, milli şüurun inkişafına, xalqın savadlanmasına düşmən münasibət bəsləyən köhnəpərəstləri ifşa edirdi. Azərbaycan xalqının o dövrdəki elmə və hər hansı bir yeniliyə münasibətini təsvir

edən müəllif “Qəzet nədir” adlı şeirində göstərir ki, qəzet, qapalı mühitdə yaşamış və yaşadığı kənddən, şəhərdən başqa heç yeri tanımayan və tanımaq istəməyən insanlara dünya ölkələri və ölkələrdə baş verən hadisələr və bu hadisələrin mahiyyəti haqqında məlumat verir. Qəzeti millətin şərəfi, heysiyyəti hesab edən mütəfəkkir qeyd edir ki, millətin elm öyrənməsi, informasiya alması onun inkişafında mühüm rol oynaya bilər. Bu baxımdan qəzet ən böyük köməkçidir.

Qəzet nəşri ilə məşğul olan yenilik təbliğatçıları “peyğəmbərlər”ə bənzədən mütəfəkkir Zərdabi ilə yanaşı, İrəvanda “Ziya” qəzetini nəşr edən Abbas ağaya xitabən yazır ki, əgər sən kimi beş qeyrətli oğlumuz olsaydı, biz eşşəyin, öküzün minnətini çəkməzdik:

“Sən tək bir beş nəfər qeyrətkeş olsaydı əgər, Çəkməzdik aləm içrə minnəti-qavü xəri”⁶, 67.

Şeirlərində xalqın sosial problemlərindən bəhs edən şair, müsəlman aləminin geri qalmasının, tərəqqi etməməsinin səbəblərini şərh etdikdən sonra onun dərmanını göstərərək qeyd edir ki, qeyrəti olan hər kəs müsəlmanların inkişafı, irəliləyişi üçün səyləri birləşdirməlidir. Baş verən bütün dərdlərin yeganə səbəbini savadsızlıqda, biliksizlikdə, narahatlıqda, xurafatda və cəhalətdə görən mütəfəkkir göstərir ki, bu dərdlərin bircə dərmanı var, o da elmdir:

“Oldu zayə bu milləti-islam
Çünü gündən zəlilü-xar olduq.
Möhnəti-qüssəyə düçar olduq.
Bu qədər dərd kim, olur hadis,
Ona bielmlik olur bais.
Bir bələdir bu dərdi-nadani
Ki, onun elm olubdu dərmanı”⁶, 117.

Mütəfəkkir müstəmləkə şəraitində dini fanatizmin təzyiqi altında yaşayan Azərbaycan xalqının fiziki və mənəvi əsarətdən qurtuluş yolunu orta əsrlərdən qalma şüur və düşüncə tərzindən uzaqlaşmaqda, elmi-texniki biliklərə yiyələnməkdə, cəmiyyəti çürüdən tüfeyli təbəqələrin kökünü kəsməkdə görürdü. Xalqının xoşbəxt gələcəyi ilə bağlı əməli təkliflər irəli

sürən şair həmvətənlərini geri qoyan səbəbləri araşdırıb üzə çıxarmağa, onları islah etməyə çalışmış, xalqını dünyanın tərəqqi etmiş millətlərindən biri kimi görmək istəmişdi:

“İndi naxoşdu milləti-İslam,
Ona lazımdır eyləmək əncam.
Dərdimizdir bu dərdi-nadanlıq
Ki, tutubdur bizi pərişanlıq.
Qeyrilər etdilər tərəqqiyi-tam,
Qaldı zillətdə firqeyi-İslam”⁴, 118.

Şair satiralarında çarizmin Azərbaycanda yeritdiyi mənfur müstəmləkəçilik siyasətini, onun dini və milli fərqləri qabardıb qızıışdırmaq cəhdlərini, çarizmin yaramaz idarəçilik üsulunu, rəsmi hökumət, fərman, qanun və tədbirlərini, ölkəni rüşvətxorluq mənbəyinə çevirən dövlət məmurları və onlarla əlbir olub xalqı soyan bəyləri, pul verib mövcud cəmiyyətin strukturunda layiq olmadığı vəzifələri tutan və rəsmi imtiyazlardan bəhrələnən firıldaqçı tacirləri, kənd hampalarını, İslamın əsaslarını sarsıtmaq məqsədi ilə saxta dini təlim və təriqətlər yaradanları və onlara riayət edənləri, dini əllərində gəlir mənbəyi və firıldaq vasitəsinə çevirib soyğunçuluq və əxlaqsızlıqla məşğul olan ruhaniləri, saxta ayinlər icad edib avam kütlənin qanını sümürən fanatik müsəlman ruhaniləri və korafəhm “ziyalılar”ı, istedadının heç bir ictimai əhəmiyyəti olmayan mətləblərin təsvirinə, namuslu adamların təhqir olunmasına həsr edən şairləri, hakim siniflərin və ruhanilərin zülm və istismarının təzyiqi altında siyasi və milli düşüncəsi kütləşib nadana, cahilə çevirilən kəndli kütləsini, dini təhsilin və şəriət elmlərinin müasir dövr üçün faydasızlığını kəskin şəkildə tənqid və ifşa etmişdi □2, 20□.

Mütəfəkkir şair satiralarında çarizmin, burjuva-mülkədar cəmiyyətinin qanunlarını, əxlaq normalarını, adətlərini kəskin tənqid atəşinə tutmasına baxmayaraq o, mövcud siyasi quruluşu dəyişmək fikrini irəli sürməmiş, yalnız islahatlar aparıb qanunları demokratikləşdirmək, xalqın mənafeyinə uyğun qanunlar qəbul etmək və əhalinin hüquqlarını müdafiə etmək ideyasını irəli sürmüşdür.

Ədəbiyyat

1. Əhmədli Rafail, Seyid Əzim Şirvaninin fəlsəfi görüşləri, Bakı, “Elm”, 200.
2. Xeyrulla Məmmədov. “Köhnə dünyanın sonuncu, yeni dünyanın birinci şairi Seyid Əzim Şirvani. Seçilmiş əsərləri, üç cilddə, I cild, “Avrasiya Press”, Bakı, 200.
3. Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX və XX yüzillər (iki min ili tamamlayan iki yüz il – XIX və XX yüzillər), Bakı, “Elm”. 2002.
4. Seyid Əzim Şirvani. Seçilmiş əsərləri, II cild, “Avrasiya-Press”, Bakı, 200.
5. Seyid Əzim Şirvani. Seçilmiş əsərləri, III cild, “Avrasiya Press”, Bakı, 200.
6. Seyid Əzim Şirvani. Seçilmiş əsərləri, II cild, Bakı, 1969.

Rəyçi:
Göndərilib: 17.03.2023

f.ü.f.d., dos. Faiq Ələkbərli
Qəbul edilib: 31.03.2023

QLOBALLAŞMA DÖVRÜNDƏ DINLƏRARASI DIALOQUN ƏHƏMIYYƏTI VƏ PERSPEKTIVLƏRI

ElnurMustafayev

fəls.ü.f.d.

AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun

“Din və ictimai fikir” şöbəsinin müdiri.

elnur.mustafayev88@mail.ru

Xülasə. Məqalədə dialoqun mahiyyəti haqqında bəzi məsələlər tədqiq edilmiş və müasir dövrdə dialoqun bir sıra münaqişələrin həll edilməsində həlledici rolundan bəhs olunmuşdur. Müəllif xüsusi ilə diqqəti dinlərarası dialoqa yönəlmiş və dinlərarası dialoqun tədbirlərin təşkilində zəruri şərtlər haqqında ətraflı məlumatlar vermişdir. Dinlərarası dialoq yalnız ünsiyyət vasitəsi deyil, eyni zamanda müxtəlif dini təriqətlər arasında əlaqələrin yaranmasına şərait yaradan bir mexanizmdir. Dialoq mahiyyətə universallıq, ümumbəşərlik, qardaşlıq, dini-mədəni müxtəliflik, düşüncə və etiqad azadlığı, plüralizm kimi ülvü dəyərlərə söykənir. Bu mədəniyyətin və bu xüsusda sivil mühitin formalaşması üçün mühüm olan bütün bu prinsiplər başlanğıcını humanist dəyərlərə əsaslanan beynəlxalq hüquqdan və müxtəlif dinlərə məxsus mütərəqqi ideyalardan götürür. Bu prinsiplər dünyəvi dinlərin cəhanşümul humanist ideyaların ruhunu çulğalayır və təbiətinə münasibdir.

Həmçinin məqalədə dinlərarası dialoqların məqsədləri və faydalarına dair bir çox problemlər araşdırılmış və müqayisəli şəkildə təhlillər aparılmışdır. Müəllif məqalədə son dövrlərdə keçirilmiş bir sıra dinlərarası dialoqların nəticələrini təsbit etmiş və bu xüsusda öz qeydlərini vurğulamışdır. Dinlərarası dialoqun qarşısında duran ən əsas məqsədlərdən biri də müxtəlif din mənsublarının birgəyaşayışını təmin etmək və tolerant mühitü yaratmaqdan ibarətdir. Məqalədə dialoqun faydası kimi dinlər və məzhəblərarası yaxınlaşma, əməkdaşlıq və bir-birilərinə qarşı yalnız təsəvvürlərin redaktəsi, radikalizm və ekstremizm meyillərinə qarşı mübarizə, mütədilliyə əsaslanan düşüncələrin inkişaf etdirilməsi və sairə kimi mövzular araşdırılmışdır.

Açar sözlər: dialoq, dinlərarası dialoq, din, məzhəb, ideologiya.

IMPORTANCE OF INTERFAITH DIALOGUE, ITS CONSTITUENT ELEMENTS AND METHODOLOGY

ElnurMustafayev

Phd

researcher of the “Religion and history of public opinion”

department of the Institute of Oriental Studies

named after Z.M.Bunyadov of ANAS

elnur.mustafayev88@mail.ru

Abstract. The article explores some topics about the essence of dialogue in general and discusses the crucial role of dialogue in resolving a number of conflicts in modern times. The author paid special attention to inter-religious dialogue and provided detailed information on the conditions necessary for the organization of such events. Interreligious dialogue is not only a means of communication but also a mechanism that creates conditions for the establishment of relations between different schools of thought. Dialogue is essentially based on such sublime values as universality, universality, brotherhood, religious and cultural diversity, freedom of thought and belief, and pluralism. All these principles, which are important for the formation of this culture and, in this regard, the civilized environment, originate from international law based on humanistic values and progres-

sive ideas of different religions. These principles embody the spirit and nature of international religions, as well as universal humanist ideas.

The article also examines many issues related to the goals and benefits of interreligious dialogue and provides a comparative analysis. In the article, the author outlined the results of a number of recent interfaith dialogues and highlighted his remarks in this regard. One of the main goals of inter-religious dialogue is to ensure the coexistence of different religions and to create a tolerant environment. The article explores the benefits of dialogue as an interfaith and interfaith rapprochement, cooperation and the correction of misconceptions, the fight against radicalism and extremism, the development of moderate thinking, and more.

Keywords: dialogue, interreligious dialogue, religion, sect, ideology

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ВАЖНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Эльнур Мустафаев

PhD, заведующий отделом

«Религии и общественной мысли»

Института востоковедения им.З.М.Буньятова НАНА,

elnur.mustafayev88@mail.ru

Аннотация. В статье были изучены некоторые вопросы о сущности диалога и обсуждена решающая роль диалога в решении ряда конфликтов современности. Особое внимание автор уделил межрелигиозному диалогу и предоставил подробную информацию о необходимых условиях для организации мероприятий межрелигиозного диалога. Межрелигиозный диалог является не только средством общения, но и механизмом, способствующим налаживанию отношений между различными религиозными конфессиями. В основе диалога лежат такие высокие ценности, как всеобщность, братство, религиозное и культурное разнообразие, свобода мысли и убеждений, плюрализм. Все эти принципы, важные для формирования данной культуры и цивилизованной среды, в частности, берут начало из международного права, основанного на гуманистических ценностях и прогрессивных идеях различных религий. Эти принципы воплощают дух универсальных гуманистических идей мирских религий и соответствуют их природе.

Также в статье были исследованы многие проблемы, связанные с целями и задачами межрелигиозных диалогов, а также проведен сравнительный анализ. Автор обозначил итоги ряда межрелигиозных диалогов, состоявшихся в последнее время, и подчеркнул свои замечания по этому поводу. Одной из основных целей межрелигиозного диалога является обеспечение сосуществования представителей разных религий и создание толерантной среды, польза диалога религий и межконфессионального сближения, а также борьба с радикализмом и экстремистскими тенденциями.

Ключевые слова: диалог, межрелигиозный диалог, религия, секта, идеология.

Giriş

Din və inanclar insanlıq tarixi qədər qədimdir. İnsanlar ilkin dövrlərdən etibarən fəvqəltəbii qüvvələrə pərəstiş etmiş və müxtəlif inanclara iman gətirmişlər. Aparılmış arxeoloji qazıntılar, qədim qayaüstü rəsmlər və ibtidai həyat tərzinə aid inancların tədqiqi bunu bir daha sübut edir. Tarixçilərə görə, dinsiz cəmiyyətlərə rast gəlmək mümkün deyil.

Din insan fitrətindən doğan bir zəruri məsələdir. Bəşəriyyət tarix boyu dinlərə ehtiyac hiss etmiş, onda ruhi təskinlik və mənəvi qida tapmışdır. Bu baxımdan, dinlərin və inancların təkamülə doğru dövrün tələblərinə uyğun dəyişməsi insan düşüncələrinin genişlənməsi ilə düz mütanasibdir. Din insanın daxili aləmi ilə birbaşa əlaqəli olmaqla, sosial münasibətlərin müəyyən edilməsində böyük təsirə malikdir. Mahiyyətinə nəzər saldıqda dinin insanlara xoşbəxtlik gətirdiyi, ədaləti, həmçinin digərlərinin hüquqlarına hörmət etməyi və əxlaqi-mənəvi dəyərləri təbliğ etdiyi açıq şəkildə sezilir. Lakin bir həqiqətdə var ki, din pərdəsi altında qeyri-insani ideyaların tətbiqi-təbliği və ya dini dəyərlərdən sui-istifadə halları da müşahidə edilir. Bu baxımdan dinlərə qarşı həssas yanaşmaq labüddür və bu sahədə elmi tədqiqatların aparılması üçün zərurət yaranır.

Heç şübhə yoxdur ki, dialoq mədəniyyəti əsas etibarlı ilə ünsiyyət və bir-birini tanıma vasitəsidir. Bu mədəniyyət mahiyyətcə tolerantlıq, universallıq, ümumbəşəriyyət, qardaşlıq, dini-mədəni müxtəliflik, düşüncə və etiqad azadlığı, plüralizm kimi ülvəi dəyərlərə söykənir (Nakamura 1964, 189). Dialoq mədəniyyətinin və bu xüsusda sivil mühitin formalaşması üçün mühüm olan bütün bu prinsiplər başlanğıcını humanist dəyərlərə əsaslanan beynəlxalq hüquqdan və müxtəlif dinlərə məxsus müxtəlif ideyalardan götürür. Bu prinsiplər beynəlmiləl dinlərin, eyni zamanda cahanşümul humanist ideyaların ruhunu çulğalayır və təbiətinə münasibdir.

Tədqiqatçılar və ictimai-siyasi xadimlər arasında dialoqun tərifi və növləri ətrafında fikirlər fərqlidir. Bəzi tədqiqatçılar dialoqu müxtəlif aspektlərdən; dini, mədəni və siyasi istiqamətlərdə təsnif etmişlər. Belə bir nəticəyə

gəlmək olar ki, növündən asılı olmayaraq dialoq elm və bilik metodlarından biri olmaqla danışıq və mükəllimə bacarığına əsaslanan müxtəlif ünsiyyət vasitəsidir. O, elə bir qarşılıqlı əlaqədir ki, iki və ya çox tərəfdən hər biri öz düşüncələrini diqqətlə ifadə etməyə çalışır və düşüncələrin fərqliliyinə rəğmən hər bir tərəf qarşı tərəfin dediklərinə nəzakətlə qulaq asır (Flecha 2000, 78). Qeyd etmək olar ki, bəşəriyyət tarixi dialoqdan bir neçə müstəvidə yararlanmışdır. Buna misal olaraq dialoqun bir sıra münaqişələrin sülh yolu ilə başa çatmasında, bir çox dini və irqi zəmində qətləamların qarşısının alınmasında həlledici rol oynamışdır. Ümumiyyətlə, dialoq münaqişələrin həllində rəşional vasitə olub sağlamlıq və düşüncələrə söykənir. Xüsusilə, dinlərarası dialoq XX əsrin sonu və XXI əsrdə bir çox dini, etnik və siyasi problemlərin həllində, həmçinin dini radikalizmlə mübarizədə ən vacib məsələlərdən biridir.

Dinlərarası dialoqun reallaşması üçün vacib olan şərtlər

Dinlərarası vəhdəti, bəşəriyyətin birliyi, dini-mədəni müxtəlifliyin mövcudluğunu qəbul etmək kimi ali hədəfləri həyata keçirmək üçün bəzi vacib şərtlərin təmin edilməsi zəruridir. Dinə, ümumbəşəri qardaşlığa əsaslanan birlik və müxtəlifliyin qəbulu sosial münasibətlərdə ədaləti tələb edir. Bu kontekstdə bərabərlik anlayışı diqqətə alınmalıdır ki, onu da ədalət prinsipi zəruri edir. Dialoq prosesi insanın daxili aləmi, zehni potensialı və idrak gücü ilə bir-başa bağlıdır. Ədalətə və bərabərliyə köklənmiş dialoqda milli, dini, məzhəb və irqi təəssübkeşliyə yer verilməməlidir. Bundan əlavə, dialoqun baş tutması üçün qarşılıqlı ehtiram və digərlərinin qəbulu kimi mühüm elementlər də diqqətə alınmalıdır. Dinlərin, məzhəblərin və müxtəlif ideologiyaların mövcudluğunu qəbul etmək dialoqun ən əsas şərtlərindən biri hesab edilir. Dialoq zamanı dözümlülük və başqalarını etiraf etmək məsələsi bu prosesin baş tutmasına zəmin yaradan amillərdən biridir. Məntiqi nəticə olaraq qarşılıqlı etiraf isə öz növbəsində qarşılıqlı ehtiramla ye-

kunlaşır və birgəyaşayış konsepsiyasını formalaşdırır (Leonard ----2007, 1).

Dinlərarası dialoqda ən vacib şərtlərindən biri də dialoqun hər hansı bir dinin və ya məzhəbin diqtəsi altında olmamasıdır. Çünki, dialoq hər hansı bir dinin və ya məzhəbin mənafeyinə xidmət etməməli, əksinə bərabərhuquqlu bir mühitdə baş tutmalıdır. Belə ki, adətən dialoqda iştirak edən hər bir dinin mənsubları öz məqsədlərini həyata keçirməyə və öz düşüncələrini diqtə etməyə cəhd göstərirlər. Bu baxımdan, hər bir tərəf dialoq üzərindəki açıq-aşkar ağılığından əl çəkməli, dialoq prosesinin müstəqil fəaliyyəti üçün digər dinlərlə əməkdaşlığa şərait yaratmalıdır. Bu istiqamətdə ilk olaraq ortaq maraq və məqsədlər müəyyən edilməli və qeyd edilən xüsusatlara tənzimləyən ali komissiya və ya qurum yaradılmalıdır. Müştərək maraq və məqsədlər dedikdə isə bütün dinlərin faydalana biləcəyi prinsiplər nəzərdə tutulur.

Dialoqun əsas məqsədlərinin təyin edilməsi məsələsi hər bir dinin və məzhəbin mövcud vəziyyətindən asılıdır. Dinlərarası dialoqda demokratiyanı dialoqun müstəqilliyi sayəsində təmin etmək mümkündür. Bu isə dinlərin özlərinin müstəqilliyindən, din mənsublarının öz aralarındakı münasibətlərindən birbaşa asılıdır. Dialoqun müstəqilliyini və demokratikliyini təmin etmək üçün dinlərin, həm özlərini, həm də başqa dinlərlə əlaqələri barəsində ənənəvi təsəvvürlərini yenidən nəzərdən keçirməlidirlər. Bu olduqca çətin və eyni zamanda məsuliyyət tələb edən bir işdir. Belə ki, liderliyə can atan dinlər dialoq zamanı başqa din və məzhəblərlə münasibətdə həm nəzəri, həm də praktiki cəhətdən liderliyə can atmaq mövqeyindən əl çəkməli və dialoqun təşkilatçıları bütün dinlərin dialoqun faydalarından bərabər şəkildə yararlanması üçün normal bir şərait yaratmalıdır. Başqa sözlə, dialoqda dinlərin tam bərabərliyi zəruridir, həmçinin “ağa” və “nökər” münasibətlərinə yol verilməməlidir. Adətən daha qədim dinlər özlərini gənc dinlərin mənbəyi hesab edərək onları müstəqil saymır və bir çox hallarda onları özlərindən asılı vəziyyətə salmaq niyyətində olurlar. Misal olaraq induizm-buddizm münasibətlərini qeyd etmək mümkündür. Bəzi induizm mənsubları buddizmin induizmin redaktə olunmuş yeni forması

olduğunu hesab etmiş və bu münasibət iki din arasında müəyyən qədər soyuqluğa səbəb olmuşdur. Halbuki, buddizm müstəqil formada yaranmışdır və induizmə məxsus bir çox fundamental inancları inkar etmişdir. Əlbəttə, induizmlə buddizm arasında müştərək və fərqli cəhətlər mövcuddur (Masih 2000, 18). Bu baxımdan, etiqad və ibadətdə ortaq nöqtələr seçilməklə dialoqa dəstək naminə təqdim edilməli, dialoqa zəmin yaradan müştərək dini prinsiplər kimi nəzərdən keçirilməlidir. Dinlərin fərqli xüsusiyyətləri isə onların etiqad və düşüncə azadlığı kimi düşünüləlidir. Sadaladığımız bu prinsiplər etiqad azadlığı və şəffaflyq baxımından bütün dinləri əhatə etməklə təşkil edilən hər bir dinlərarası dialoqa şamil edilməlidir.

Dinlərarası dialoqun baş tutması üçün vacib olan şərtlərdən biri də hər bir dinin öz ideya və anlayışlarını sərbəst ifadə etmək hüququna malik olmasıdır. Qarşıya çıxmış problemlərin həlli üçün birgə cəhd, habelə irəli sürülmüş təkliflərin ortaq məxrəcə gətirilməsi üçün fikir mübadiləsi hər bir dinin təbii haqqıdır. Bu prosesdə işin gedişatına maneə yaradacaq qərəzli müdaxilələrə icazə verilməməlidir. Qarşılıqlı surətdə, dialoqun müstəqilliyinə diqqət yetilməzsə, dinlərarası dialoq bəşəriyyətin mənafeyinə heç bir töhfə verə bilməz. Dialoqun demokratikliyi naminə dialoqda iştirak edən tərəflərə təzyiq göstərilməməli və dialoqun nəticələri kiminsə dini maraqlarına tabe etdirilə bilməz. Çünki, dialoqun əsas hədəflərindən biri də fikir mübadiləsi aparmaq, gündəliyə çıxarılmış problemlərin həllində hər bir tərəfi qane edəcək müştərək mənafehlərin əldə olunmasını təmin etməkdən ibarət olmalıdır.

Dinlərarası dialoqlarda müsbət nəticələrin əldə edilməsi üçün əsas şərtlərdən biri də davamlılıqdır. Bu istiqamətdə baş tutmuş dialoqların arası kəsilməməli və mütəmadi olaraq davam etməlidir. Siyasi və iqtisadi dialoqlarda davamlılıq siyasi və ya iqtisadi problemlərin həllinə qədər davam edə bilər. Lakin dinlərarası dialoqlarda isə mövzular geniş və hər dövrə uyğun aktualdır. Başqa sözlə desək, dinlər bəşəriyyətin müasir problemlərinin həllində tükənməz həll yollarına malikdir.

Dialoqun mənəvi-əxlaqi dəyərlərinə diqqət yetirmək və səmimi mühitin formalaşmasına

şərait yaratmaq ən zəruri tələblərdən biridir. Bununla yanaşı dialoqda iştirak edən tərəflər elmi və mənəvi cəhətdən tam hazır olmaları vacib məsələlərdəndir (Süleyman 1976, 19). Çünki, dialoq mənəviyyata və dinlərdəki dəyərlərin tanıtılmasına əsaslanır. Mənəvi dəyərlər ətrafında dialoq aparmaq ümumi dini şüurun inkişafına səbəb olur, dialoqçuların dini təcrübəsini artırır, həmçinin başqalarına baxış tərzini redaktə edir və digərləri haqqında daha dəqiq məlumatların bilavasutə əldə edilməsinə zəmin yaradır.

Dinlərarası dialoqun faydaları və perspektivləri

Dinlərarası dialoqun qarşısında duran ən əsas məqsədlərdən biri müxtəlif din mənsublarının birgəyaşayışını təmin etmək və tolerant mühiti yaratmaqdan ibarətdir. Çünki, dialoq mənəviyyata və dinlərdəki dəyərlərin tanıtılmasına əsaslanır. Mənəvi dəyərlər ətrafında dialoq aparmaq ümumi dini şüurun inkişafına səbəb olur, dialoqçuların dini təcrübəsini artırır, həmçinin başqalarına baxış tərzini redaktə edir və digərləri haqqında daha dəqiq məlumatların bilavasutə əldə edilməsinə zəmin yaradır. Dini plüralizm qloballaşma dövründə reallığa çevirilmiş bir hadisədir və müxtəlif səbəblərin yol açdığı insan köçləri həm Şərqdə, həm də Qərbdə dini azlıqların yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu növdən olan dini reallıq, dini plüralizm və birgəyaşayış zərurətini yaratmışdır. Dinlərarası dialoqun faydalarından biri kimi müxtəlif dini konfessiya mənsublarının birgəyaşayış mədəniyyətinin formalaşmasını qeyd etmək mümkündür.

Dinlərarası dialoqun digər bir faydası kimi dini radikalizm və ekstremizm kimi ifrat meyllərin zəiflədilməsi və yaxud tam olaraq aradan qaldırılması ola bilər. Heç şübhəsiz ki, mütəmadi olaraq aparılan dialoqlar dini ekstremizm və dini-milli fanatizmdən qorunmada böyük əhəmiyyətə malikdir. Belə ki, bir sıra hallarda fanatizm meyillərinin inkişafı daha çox məlumsızlıq və özünəqapılma halları ilə müşahidə olunur. Dinlərarası dialoq isə müxtəlif dinlərin və dini konfessiyaların bir-birini tanımasına və iştirakçıların maariflənməsinə şərait yaradır. Bu da öz növbəsində qaranlıq məqamlara ay-

dınlıq gətirməklə radikal düşüncələri zəiflədir və mütədilliyə yol açır.

Dialoqun faydaları siyahısına dinlərarası ümumbəşəri ortaq nöqtələrin müəyyən edilməsi və bu çərçivədə münasibətlərin qurulmasıdır. Ortaq prinsiplərə sahib insanlar əvvəlcə bir yerdə yaşamış, zaman keçdikcə müxtəlif qəbilələrə, irqlərə ayrılmışlar. Təbii ki, ilkin insan cəmiyyətləri arasında qütbləşmələrin yaranması və böyük köçlərin baş verməsi daha sonra bu birliklər arasında bir-birini tanımaq ehtiyacını yaratmışdır. Bəşər tarixinin şahidi olduğu bu üç mərhələ; icmalar halında yaşamaq, müxtəliflik və tanışlıq təbii bir prosesdir və bir-birinə zidd deyildir. İnsanların birliyi ilə onların müxtəlifliyi arasında bəşəri müştərəklik gizlənir ki, məhz bu müştərəklik insanları bir-biri ilə tanış olmağa və bəşəri birliyə səsləyir (Rifai 2013, 66).

Dialoqlar zamanı əldə edilə biləcək faydalardan biri də ümumbəşəri əməkdaşlıq və həmrəylik reallıqlarıdır. Məlum olduğu kimi bəşəri müştərəkliyin təzahürlərindən biri də əməkdaşlıqdır. Demək olar ki, əksər dinlərdə əməkdaşlıq prinsiplərinə rast gəlmək mümkündür və bu qəbildən olan müddəalara həmin dinlərin müqəddəs kitablarında öz təsdiqini tapmışdır. Hər bir tərəfin faydalana biləcəyi əməkdaşlıq olmadan bəşəri müştərəkliyi formalaşdırmaq mümkün deyil. Bu baxımdan, ümumbəşəri həmrəylikdə insanların mənafeləri nəzərə alınmalı, ayrı-seçkiliyə yol verilməməlidir. Əməkdaşlıq ədalətə, qardaşlığa, fədakarlığa və sevgiyə səsləyən prinsipdir.

Bu siyahıya dinc yaşama və mehriban qonşuluq prinsiplərini də əlavə etmək mümkündür. Nəzəri olaraq bir fərd digər insanlardan təcrid edilmiş formada yaşaya bilməz. Məlum olduğu kimi insanlar bir-biri ilə yanaşı yaşayır və qonşuluq əlaqələri yaranmış olur. Belə qonşuluğun geniş forması dövlətlərin bir-biri ilə qonşuluğudur və nəticədə ölkələrarası qonşuluq hüquqları formalaşır. Burada söhbət dinindən, rəngindən, mədəniyyətindən asılı olmayaraq bütün insanların qonşuluğundan gedir. Müxtəlifliyə uyğun formalaşmaq isə həyatın davamlılığı üçün vacib elementlərdən biridir (Həsən 2008, 198).

Nəticə

Nəticə olaraq qeyd etmək olar ki, müxtəlif din və mədəniyyətlər üçün dialoqun böyük əhəmiyyəti vardır və müasir dünyada beynəlxalq münasibətlərin qurulmasında xüsusi yer tutur. Bir sıra dinlərin müddəalarına diqqətlə nəzər salsaq həmin dinlərin dialoqa açıq olduqlarını görmək mümkündür. Dialoq müxtəlif din mənsubları arasında bir ünsiyyət vasitəsidir və bir-birilərini tanımaq üçün böyük imkanlar yaradır. Bununla yanaşı elmi tədqiqatlar zamanı müxtəlif mövzulara dair elmi materialların toplanması üçün dialoqlar əlçatan mənbədir. XXI əsrin birinci yarısında baş tutmuş bir sıra dialoqların nəticəsi kimi ictimai təmas baş vermiş, tanışlıq və birgə yaşayış, eyni zamanda bərabərlik və qarşılıqlı ehtiram prinsipləri əsasında mənafeələr təmin olunmuşdur.

Dialoqun baş tutması üçün zəruri şərtləri aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

a) Dialoq zamanı dinlərin və mədəniyyətlərin müstəqilliyi təmin edilməlidir;

b) Dialoq bu və ya digər dinin və yaxud mədəniyyətin hegemonluğuna tab etdirilməməlidir

c) Dialoq demokratik şəraitdə baş tutmalı və bu istiqamətdə ədalətli yanaşma, bərabərlik kimi prinsiplər gözlənilməlidir

d) Dialoqda iştirak edən hər bir tərəfin öz düşüncələrini və ideyalarını sərbəst şəkildə ifadə etməsi üçün şərait yaradılmalı və bu zaman

siyasi və dini təzyiqlər vasitələrinə imkan verilməməlidir.

e) Dialoq zamanı ədəb-ərkan qaydaları; xoş söz, yumşaq rəftar, təvazökarlıq, məsləhətləşmə və məşvərət kimi əxlaq qaydaları gözlənilməli və dialoqların davamlılığı təmin olunmalıdır.

Dinlərarası dialoqun fayda və perspektivlərini isə aşağıdakı kimi təsnif etmək mümkündür:

a) Müxtəlif din və mədəniyyət mənsubları arasında qarşılıqlı tanışlıq və əlaqənin təmini.

b) Dini-mədəni plüralizm şəraitində insanların birgə yaşayış mühitinin yaradılması.

c) Dini radikalizm və ekstremizm hallarına qarşı mübarizə, dini-mədəni ekstremizmin bütün formalarından uzaq düşmək və dini mötədilliyə şərait yaratmaq.

d) Dinlərarası və məzhəblərarası yaxınlaşmanı təmin etmək və onların dini-milləti identikliyinə qorumaq.

e) Dini zəmində baş verən münaqişələrə son qoymaq və qarşı tərəflər arasında sülhün bərpasını təmin etmək.

f) Dinlər və məzhəblər haqqında yalnız təsəvvürlərin redaktəsi və bunun üçün lazımı tədbirlərin görülməsi.

g) Din və məzhəblər arasında ortaq dəyərlərin müəyyənləşdirilməsi və bu istiqamətdə birgə yaşayış modellərinin formalaşdırılması.

Ədəbiyyat:

1. Nakamura, H. (1964). *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University Hawaii Press
2. Flecha R₂ (2000). *Sharing Words. Theory and Practice of Dialogic Learning*. Lanham, Rowman and Littlefield.
3. Leonard, S, Khalid, D, Reuven, F. (2007). *Dialogue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, New London, Twenty Third Publication
4. Y. Masih. (2000). in *A Comparative Study of Religions*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers:
5. Süleyman, V. (1976). *əl-Hivar beynəl-ədyan*, Qahirə, Hey`ətu nəşril-kutub
6. Rifai, M.H. (2013). *Siyəsətül-hivar beynə`ətibə`il-ədyan vas-səqafat*, Riyad, Məktəbətü Məlik Fəhd
7. Həsən, M.X. (2008), *əl-Hivar mənhəcən və səqafətən*, Doha, Mətbə`ətu Qatar

أهمية الحوار بين الأديان وعناصره ومنهجيته

ایلنور کریم اوغلو مصطفایف ، باحث بقسم "الدين
وتاريخ الرأي العام" في معهد الدراسات الشرقية من الأكاديمية
الوطنية الأذربيجانية للعلوم

يستكشف المقال بعض الموضوعات حول جوهر الحوار بشكل عام ويناقش الدور الحاسم للحوار في حل عدد من النزاعات في العصر الحديث. وأولى المؤلف اهتماما خاصا للحوار بين الأديان وقدم معلومات مفصلة عن الشروط اللازمة لتنظيم مثل هذه المؤتمرات. إن الحوار بين الأديان ليس وسيلة اتصال فحسب، بل هو أيضا آلية تخلق الظروف الملائمة لإقامة علاقات بين المدارس الفكرية المختلفة. يقوم الحوار أساسا على قيم سامية مثل العالمية، والأخوة، والتنوع الديني والثقافي، وحرية الفكر والمعتقد، والتعددية. كل هذه المبادئ، التي تعتبر مهمة لتكوين هذه الثقافة، وفي هذا الصدد، البيئة الحضارية، نابعة من القانون الدولي القائم على القيم الإنسانية والأفكار التقدمية للأديان المختلفة. تتخلل هذه المبادئ روح الأديان العالمية، فضلا عن الأفكار الإنسانية العالمية، وتتوافق مع طبيعتها.

يتناول المقال أيضا العديد من القضايا المتعلقة بأهداف وفوائد الحوار بين الأديان وتوفر تحليلاً مقارناً. وعرض المؤلف في المقال نتائج عدد من الحوارات بين الأديان الأخيرة وسلط الضوء على ملاحظاته في هذا الصدد. أحد الأهداف الرئيسية للحوار بين الأديان هو ضمان التعايش بين الأديان المختلفة وخلق بيئة متسامحة. يستكشف المقال فوائد الحوار، مثل التقارب بين الأديان والمذاهب، والتعاون وتصحيح المفاهيم الخاطئة، ومكافحة التطرف والرادكالية، وتنمية التفكير المعتدل، وغير ذلك.

الكلمات المفتاحية: حوار ، حوار بين الأديان ، دين ، طائفة ، عقيدة

Rəyçi:
Göndərilib: 17.04.2023

f.ü.f.d. Süleymanov Gündüz
Qəbul edilib: 26.04.2023

M.F. AXUNDZADƏNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ DİNİ MƏSƏLƏLƏR**Zöhrə Əliyeva**

f.ü.f doktoru, dosent, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun Beynəlxalq münasibətlər şöbəsinin müdiri
zohraliyeva@rambler.ru

Xülasə. XIX əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatında yeni ziyalı ab-havası yarandı. Yeni yaradıcı ədəbi qüvvələrin yaranması sosial-mədəni hadisə kimi ənənəvi islam və müasir rus-avropa mədəniyyətlərinin sintezini özündə əks etdirdi. Şərq və Qərb kimi böyük sivilizasiyaların, eləcə də dünyanın kiçik və çoxsaylı xalqlarının qohum dinlərin və ideologiyaların qovşağında mövcud olan Azərbaycan mədəniyyəti Qafqaz xalqlarının, türk-müsəlman xalqlarının mədəniyyətlərini birləşdirən unikal mədəniyyətdir. Avropa xalqlarının, yəni “Azərbaycan mədəniyyətində Qafqaz, Rus, Avropa və Fars mədəni dəyərləri vəhdət təşkil edir” [1,11].

Bu məqalədə Azərbaycan maarifçiliyinin banisi Mirzə Fətəli Axundzadənin dinə münasibəti təhlil edilir. Axundzadənin fəlsəfə, ədəbiyyat və incəsənətlə bağlı fikir və mülahizələri daha çox onun “Kamal üd-Dövlənin məktubları” adlı fəlsəfi traktatında öz əksini tapmışdır. Bu məqalədə müəllif qeyd edir ki, Axundzadə Azərbaycan tarixində ilk dəfə olaraq həm materializm, həm də dini tənqid haqqında öz düşüncə və mülahizələrini təkmilləşdirmiş görkəmli filosofdur. Müəllif daha sonra Axundzadənin fikirlərində islam radikalizminin, şərq despotizminin (mütləq hakimiyyət), azad fikrin sıxışdırılmasının və xalqın hüquqlarını pozan kəskin Şərq feodalizminin tənqid olunduğunu göstərir. Bundan əlavə, müəllif Axundzadənin dinlə elmin bir arada mövcud ola bilməyəcəyi fikrini vurğulayır, Axundzadənin dinlə elm arasındakı ziddiyyəti təsvir edərək şərq ölkələrinin və Asiya xalqlarının cəhalətini, onların dini baxışları ilə köhnəlmiş adət-ənənələrin uyğunluğunu göstərir.

Məqalədə həmçinin o da vurğulanır ki, M.F.Axundzadə liberal-demokratik baxışlara sadıq qalaraq insanları hikmət və dərinlik əsasında islahat etməyə, islamı bərqərar etməyə çağırır.

Açar sözlər: Din, islam, Quran, “Kamal-ud-Dövlənin məktubları”, islam protestantlığı, təbii və insan hüquqları.

RELIGIOUS ISSUES IN THE WORKS OF**M.F. AKHUNDZADEH****Zohra Aliyeva**

Ph.D assoc. prof. The head of the International
Relations department of Azerbaijan National Academy of Sciences
zohraliyeva@rambler.ru

Abstract. In the nineteenth century, a new intellectual atmosphere emerged in Azerbaijan literature. The emergence of new creative literary forces reflected the synthesis of traditional Islamic and contemporary Russian-European cultures as a social and cultural phenomenon. Azerbaijani culture, which has transpired at the junction of related religions and ideologies of great civilizations like the East and the West, as well as small and numerous nations of the world, is a unique culture that combines cultures of Caucasian people, Turkic-Muslim people, as well as those of European people, i.e. "Caucasian, Russian, European, and Persian cultural values are united in Azerbaijani culture" [1,11].

This article analyzes the attitude of Mirza Fatali Akhundzadeh, the founder of the Azerbaijani Enlightenment, toward religion.

Akhundzadeh's thoughts and considerations on philosophy, literature and art are mainly reflected in his philosophical treatise, called “Kamal ud-Dovle's Letters”. In this article, the author states

that Akhundzadeh is an outstanding philosopher who, for the first time in the history of Azerbaijan, improved his thoughts and opinions, both on materialism and religious criticism. The author further outlines the fact that Islamic radicalism, oriental despotism (absolute power), the oppression of free thought and severe Eastern feudalism violating people's rights are criticized in Akhundzadeh's thoughts.

Besides, the author highlights Akhundzadeh's statement that religion and science cannot coexist, and the fact whereby Akhundzadeh depicts the conflict between religion and science and portrays the ignorance of the oriental countries and Asian people, the conformance between their religious views and outdated traditions of that time.

The article also emphasizes that M.F.Akhundzadeh adheres to liberal-democratic views and calls people to reform and establish Islam based on wisdom and depth.

Key words: Religion, Islam, Koran, "Kamal-ud-Dovle's letters", Islamic Protestantism, natural and human rights.

Methodology: The theoretical and methodological basis of the article consists of the complex approach, logical and historical method, the principles of comparative approach and systematic analysis methods. Working over research, the author has referred to the works of European, French, Russian and Azerbaijan literary scholars.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ М.Ф.АХУНДЗАДЕ

Зохра Алиева

PhD, доцент.

заведующим отдела международных отношений

Национальная академия наук Азербайджана

zohraliyeva@rambler.ru

Аннотация. В XIX веке в азербайджанской литературе сложился новый интеллектуальный климат. Появление новых творческих литературных сил отразило синтез традиционной исламской и современной русско-европейской культур как социокультурного феномена. Культура Азербайджана, существующая на стыке великих цивилизаций, таких как Восток и Запад, а также малых и многочисленных народов мира, родственных им религий и идеологий, является уникальной культурой, объединяющей культуры кавказских и тюрко-мусульманских, а также европейских народов, т.е. «кавказские, русские, европейские и персидские культурные ценности образуют единство в азербайджанской культуре» [1,11].

В данной статье анализируется отношение основоположника азербайджанского просвещения Мирзы Фатали Ахундазе к религии.

Мысли и взгляды Ахундазе на философию, литературу и искусство в наибольшей степени отражены в его философском трактате «Письма Камал уд-Довле». В этой статье автор отмечает, что Ахундазе является выдающимся философом, который впервые в истории Азербайджана применил свои мысли и взгляды как на материализм, так и на религиозную критику. Далее автор показывает, что взгляды Ахундазе критикуют исламский радикализм, восточную деспотию (абсолютную власть), подавление свободомыслия и жесткий восточный феодализм, нарушающий права людей.

Кроме того, автор акцентирует на мнении Ахундазе, что религия и наука не могут сосуществовать, Ахундазе описывает противоречие между религией и наукой, показывает невежество восточных стран и народов Азии, совместимость их религиозных взглядов с устаревшими традициями.

Ключевые слова: религия, ислам, Коран, «Письма Камаль-уд-Довле», исламский протестантизм, естественные права человека.

Introduction

The scientific, literary, philosophical activity of A. Bakikhanov, I. Gutgashinli, Mirza Kazimbey and other representatives of science and culture played an important role in preparation of the basis for Azerbaijan enlightenment ideas. Actually they were not philosophers materialists. In generally, the enlightenment was not homogeneous by nature. This case is originating from inner nature of enlightenment philosophy and ideology and features of its goals. The enlightenment is such the phenomenon that either in its foundation and development or in propaganda diversity of philosophical beliefs, which played a decisive role.

The initiative of being armed with the new national outlook, national and universal tendencies, leading scientific, social, philosophical, cultural, moral, literary and artistic values found out by M.F. Akhundzadeh and choosing Western Europe and Russian democratic thought as a main direction was becoming reality. In the 19-th century, especially in the second part of it, the enlightenment experience functioning as literary and cultural movement harmonizing with activities of those educators got the revolutionary-democratic content. Besides it was reflected as the tendency and collection of enlightening realism in literary genres such as drama, narration, as well as poetry and prose. The enlightenment and enlightening realism in this regard became the method of Mirza Fatali Akhundzadeh and a group of writers. On the basis of experience of M.F. Akhundzadeh, which is the unique universal literary figure, literary platforms and esthetical systems appeared. Dramatics, criticism, philosophy, publicism which was once represented by Akhundzadeh, found out its professional successors at the end of 19-th century and especially in the beginning of 20-th century. Generally, national progressive press and theatre, school and pedagogical thought, translation, criticism and esthetics became the active front place of ideological and organizational work in fight for enlightenment, renaissance and realism. With the influence of the demand of renewal and modernization with regard of social and historical environment, new world

prism, the Orthodox literary institutions existing since the Middle Ages disappeared.

Mirza Fatali Akhundzadeh (1812-1878) has outstanding merits in the history of inclusivity of Azerbaijan literature to society. The experienced scientists gained his glory not only in the literary and philosophical thinking of Azerbaijan, but also as a leading representative of the Near East enlightenment philosophy materialism movement. [2]

There are a lot of objective reasons for the global importance of enlightenment of Akhundzadeh. First of all, historical significance of the works of the thinker is that Akhundzadeh refers to the achievements of Western European and Russian culture, fights against despotism, medieval slavery for the enlightenment and happiness of the nations. The struggle of M.F. Akhundzadeh for a new alphabet constitutes the basis of his enlightenment activity. [3]

Akhundov understood that a new alphabet would play a special role in the enlightenment and elimination of illiteracy, so he had spent nearly 30 years on its implementation. Akhundov spared no effort to accomplish the new alphabet as he travelled to Iran and Turkey, sent letters to Russia and Europe, corresponded with friends and partners, and did his best to find ways to spread usage of the new alphabet among new generation. [4,6].

Unlike Soviet scientists, Orientalist Fransua Jorjon, professor of Sorbonne University commenting entire activity of Akhundzadeh in his article - "Notes on modernism in Azerbaijan at the turn of the century", did not introduce him as the atheist. He introduced him as a thinker eliminating the conflict between different religious sects, as a person who had put great effort to create a single Muslim spirit, who speeded up dissemination of knowledge among people and prepared transition project to Latin script. F. Jorjon appreciated the reality that the Azerbaijani thinkers wrote their works in Azerbaijani language and actively used this language in social life during that period and characterized this process as the "Literary Renaissance". He stated that in the works of Akhundzadeh [97-

106] the debuts of literary renaissance were reflected.

An American turkologist Tadeush Svyatovskiy indicated on the specific place of Akhundzadeh among the scholars of the 19-th century in his "Russia and Azerbaijan" works chapter - "From enlightenment movement to political programs". His ideas were as following:

"In the middle of the 19-th century Azerbaijan intellectual circles reached unprecedented scope afterwards their predecessors have created their own local Azeri "westerners" and the "populists" (Narodniki) groups. Akhundzadeh, which was called by Vorontsov as "Azeri Moliere", wrote several comedies successively in the middle of XIX century. He demonstrated the variety of problems and shortcomings that arose from ignorance and superstition.[6.37]

Main part

The major philosophical and social-political work of M.F.Akhundzadeh is "Kamal-ud-Dovle's letters" which were written in 1865. He is considered a founder of modernism, namely, democratic and liberal traditions in all Muslim East and in the history of philosophical thoughts of Azerbaijan nation. The reason is that M.F. Akhundzadeh was the person who introduced such notions like "liberalism", "democracy", "parliament", "civilization", "patriot", "revolution" and others that peculiar to the western societies, culture and philosophy, as well as he advocated the necessity of enforcement of European values in Islamic countries for the first time among Muslim philosophers.

The research of religious phenomena, especially analysis of Islam the origin of religious consciousness, its content and essence, its role in the personal and public life of people, the difference between religion and science (progress) and other issues were highlighted in "Kamal-ud-Dovle's letters".

M.F.Akhundzadeh compares religion with the science (in some measure with philosophy) in an effort to uncover the content and essence of religion. He has come to the conclusion that science refers to the real events and facts of the world where we live, derives its allegations from researches on real things, cross-checks it,

puts it to proof, however, religion is mostly based on blind faith.

M.F. Akhundzadeh declares the contradiction of science and religion as a universal principle and does not distinguish them, in other words, according to him all religions, as well as Islam are convictions having no wisdom and consciousness (7,99). Besides, M.F.Akhundzadeh values Islam above all other pagan religions and even Zoroastrianism which was widespread in Azerbaijan at that time. He states that religion and faith are absolutely in contradiction to science and wisdom and they can never come together. A person having the religion and faith cannot be considered a scholar or thinker and also, the person having knowledge and wisdom can not be believer. Adorers of religion and faith can not concern to science and education, and also followers of science and enlightenment should abdicate religion and faith. [8]

It should be noted that it would not be right to justify all ideas and considerations of M.F.Akhundzadeh on the relation of science and religion. Surely, science and religion are different types of mental activity, and they differ from each other in many respects. At the same time, it is a fact that there is an interaction between them. In fact, this relation and interaction effects are not merely negative and are not oriented on the complete destruction of each other.

Therefore, these types of mental activities can coexist together, although there are certain rivalry and conflicts between science and religion, even sometimes it become more acute in certain periods of history. This indicates the stand point that the distinction between religion and science cannot be overstated to that extent, to prove religion as deficiency and reject it as an enemy of science. Taking these matters into consideration, it is quite logical to come to the conclusion that people of religion and faith may also be engaged in science.

Generally speaking, one may engage in both science and religion. Numerous real facts support it.

The author of "Kamal-ud-Dovle's letters" also pays particular attention to the analysis of Koran, the holy book of Islam to make strong impression about the essence and content of Is-

lam on readers. It will be appropriate to make some remarks on conclusions of the analysis of author made from the materialist point of view. First and foremost, it should be stated that Koran, the holy book of Islam is appraised in "Kamal-ud-Dovle's letters" as a delicate, effective, inspirational work of prose. According to him, the true author of Koran is the prophet Muhammed. Koran occurred entirely in his (the Prophet Muhammad See.) dreams. The author wrote without any doubt to prophet's capability to do this: "He was an extraordinary person with clear and meaningful way of speaking, intelligence and foresight". The prophet is also being proud of his abilities. He said: "I am a member of Quraysh tribe, and I am fluent in making speech among people speaking with the letter" [9, 118].

M.F.Akhunzadeh considered that the thoughts on the prophet being illiterate was incorrect. On the ground of logical evidence he insisted that the prophet was literate and was able to read and write in Arabic... [10,118].

Relatively stating the personal qualities of prophet, the author focused basically on the critical analysis of the content and essence of Islam in "Kamal-ud-Dovle's letters". Because of its atheistic standpoint, many consider this analysis to be completely unilateral, extremely denial and biased. In our opinion, this idea is unilateral too. It is true that the analysis of the content and essence of Islam, its rituals in "Kamal-ud-Dovle's letters" mainly concentrated on uncovering negative aspects. More specifically, there is highlighted question dealing with existence of God evincing comprehensive logical arguments on the denial of it [11,184]. Stating the myths about heaven and hell, Judgment Day and the manifestation of the 12-th Imam Mahdi as nonsense and fake, author criticizes cognitive and social aspects of them [12,39]. In this work, the author adverted to the role of prayer and fasting in strengthening convictions about God in mind and sole of people, and also to its negative impacts on effective work of people [13,184]; Charity is mentioned several times as vivid demonstration of the humanistic essence of Islam and its purport is revealed like this: "One of the famous philosophers states that nothing cause beggarliness and laziness to make money for

own life more than almsgiving. It is possible to give alms to orphans, widowers otherwise it may be considered as a crime" [14, 66].

The history of the emergence of Sunni and Shia denominations is also stated in "Kamal-ud-Dovle's letters" with a real description of the conflicts that has resulted with bloodshed. The author expresses the spiritual and moral injury of the Shia religionists in detail naming the ceremonies of Muḥarram as "vainrituals" [1,120]. The author comments on the hijab verse of Koran in "Letters" as well. He concurs with the opinions of European philosophers who have strongly criticized the prophet Mohammed for "hijab" and polygamy. Later, he analyses the consequences of polygamy.

The thoughts on the main principles of religion dealing with the analysis of Koran are also interesting and involving in "Kamal-ud-Dovle's letters". The author states that every religion build on three different principles: belief, worship and morality. To him, the fundamental purpose of establishment of each religion is the third principle. Belief and worship are assisting purposes [16, 123]. The author stated that the morality is an event connected with a real being, but belief and worship is established in connection with the God which is the imaginary being.

The author points out in "Letters" that except killing human and amputate (cut) parts of body and other rights, which Islam gives people, can be preserved. The author also emphasizes on a virtue of Islam as follows: "The prohibition of wine is really one of the unique laws of Islam" [17, 100]. This statement approves quite clear that the author has never tried to ignore positive sides of Islam. In our view, this can be evaluated as brilliant indicators of adherence to the principles of scientific objectivity. The activity of Muslim clerics is one of the issues, which the author pays special attention and makes critical analysis on it in "Kamal-ud-Dovle's letters". The characteristics of Shia clerics is exposed in the nineteenth-century Iran, especially in Tabriz in "Letters" the author depicts their social and moral portraits.

M.F.Akhundzadeh does not privilege any of the existing religions, approaches all religions with the same attitude. He considers neither of

them useful for the people, nation or society. Nevertheless, the last sentence of this quote makes us to think deeper. On one hand the author considers the religion to be vain, on the other hand he states as follows:

"I could be in favour of a religion by means of which mankind could live freely and happily in this world." [18, p.11]

Surely, it is undeniable fact that there is significant difference between the meanings of these expressions. However, taking into consideration this it would not be appropriate to reproach M.F. Akhundzadeh for being inconsistent with regards to his beliefs. Because M.F. Akhundzadeh knew that to create a new religion enabling mankind to live freely and happily was impossible.

For having clear and complete understanding of the peculiarities and specificity of atheism of M.F. Akhundzadeh we should pay close attention to the following phrase declared by Kamal-ud-Dovle: "The author of Kamal-ud-Dovle does not want people to be irreligious and faithless" [19, 8].

There is a strange fact here: the person who is atheist himself does not want the people to be atheists. The content and meaning of this statement are also important, because some investigators of literary heritage of M.F. Akhundzadeh referring to this statement keep M.F. Akhundzadeh away from an atheistic belief.

In our opinion, this confusion arises from the fact that the investigators do not take into account the idea related to specific historical conditions. It should be stated that in the historical period when "Kamal-ud-Dovle's letters" and the responses were written Islam was widespread in Iran, and also in Azerbaijan and had power over individual and public consciousness. At that time, religious fanaticism was growing and becoming stronger. Sophisticated connoisseur M.F. Akhundzadeh having a refined knowledge of Islam was aware that no matter what methods were used in that historical environment, it would not be possible to estrange mass of people from religious beliefs. Therefore for that time it could be a dream to take over such an assignment. Also, the desire to make people an atheist and irreligious in such

circumstances would make them extremely angry and it would harm to get together for the enlightenment. Consequently, M.F. Akhundzadeh did not set the goal to estrange people from religion and provoke them to be atheist.

We do not rebuke beliefs and actions of philosopher, but rather we reaffirm his wise approach to the matter.

At the same time, referring to the judgments of thinker it would not be right to express the conclusion that Akhundzadeh withdrew himself from solving the problems related with Islam. As explicitly stated in the "Kamal-ud-Dovle's letters", the author, who did not want to provoke people to be atheist, had not ceased his activities in the field of religion, he put all his effort on solving a significant matter. Outstanding thinker emphasized that Islam in its current state is harmful and dangerous for science, culture and social progress. Therefore, it is necessary to weaken the harmful and dangerous effects of Islam and to make it relevant to the requirements of contemporary life. He wrote: "In accordance with the demands of the era Islam needs Protestantism. "Considering the progressive consequences in some European countries, in England, France and in the "New World" (America), the author stated that passing to Protestantism in Islam could also enable obtaining many valuable social consequences. The outstanding philosopher deemed it correct to analyze everything in terms of requirements of intellectual and logical laws. He insisted that a conviction that was not based on intelligence and wisdom cannot be trusted. Therefore, Islam can be a healthy belief in that case it have been set on intelligence and wisdom. In connection with this, the author of "Letters" wrote: "Islam can continue to exist only if people understand the essence of religion on the basis of consciousness and enlightenment". After that, in order to differ from other nations it is possible to remain in Islam formally. Besides, killing person and cut the body part and other laws dealing with human rights can not be maintained. Many points in Islam should be changed, some of them should be completely removed and all the hardships that were presented under the "God's rights" should be rejected. Like English, Americans, and several other European nations, they are genuinely protestant even despite being

outwardly Christian. In other words, they adhere wisdom and logic [19,100].

In this excerpt from the "Kamal-ud-Dovle's letters" the author stated that Islam could not be preserved in current version. Therefore, it should be renewed and the parts, which were not appropriate for the contemporary life should be removed.

As mentioned above, the author did not merely conclude his thoughts stating that Islam was in need of Protestantism but also he exposed the specific characteristics of Protestantism in Islam and he attempted to determine the points where it would be useful.

It should be noted that, although some of M.F. Akhundzadeh's thoughts on radical changes and reform of rituals and ceremonies in Islam were delusional, saying "Islam is in need of the Protestantism" he had displayed the worthy courage to express it.

Conclusion

The beginnings of the 20th century were considered as national and spiritual renaissance of Azerbaijan people, national freedom movement, return to national roots, and the peak of a new, national thought in the history of enlightenment and statehood.

The great educator M.F.Akhundzadeh's acti

vity is characterized not only with literary heritage but also with a rich philosophical heritage. He is the author of a famous philosophical «Kamaluddovle mektublari», the treatise that he worked on for 1 years, «Hekimi-ingilis Yuma cavab», «Yek kelme» and other philosophical works. These works made M.F.Akhundzadeh renowned as a professional philosopher and raised the enlightenment philosophy in Azerbaijan to the peak.

M.F. Akhundzade was an outstanding author who contributed to the culture of Azerbaijan and the whole world. When he was alive he drew the attention of European researchers and writers around the world. The main purpose of enlightenment standpoints of M.F. Akhundzadeh was to struggle against ignorance, superstition and fanaticism, and put an effort on science and education. M.F.Akhundzadeh' stating the slogan "Islam is in need of Protestantism" did not have an intention and purpose to perpetuate Islam. M.F. Akhundzadeh was convinced that Islam would exist for a long time in the current state. Therefore, he considered it a very important task to make certain changes in order to eliminate significantly the harmful effects of Islam. He asserted that if this was realized, many problems of progress and freedom in Muslim countries would be resolved.

REFERENCES

1. Dashdamirov A.F. National idea and ethnicity: Moscow, 1996, p.90
2. <http://manera.az/tribuna/300-mirze-feteli-axundzade-maarifchi-realizmin-banisi-kimi.html>, 2017
3. <http://www.kultura.az/news/20120614092409373>, 2012.
4. Rafiq Yusifoghlu, "2th" Newspaper- 2012.- June.- p.6.
5. Georgeon F. « Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle » dans « Le réformisme musulman en Asie Centrale, du « premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937 », numéro spécial des cahiers du Monde Russe, XXXVII/1-2, janvier – juin 1996, p.97-106.
6. Tadeusz Swietochowski, Russia and Azerbaijan : A Borderland in Transition (New York : Columbia University Press), 199,37
7. Axundzadə.M.F.Əsərləri : Üç cilddə. . 2 - ci cild : Kəmalüddövlə məktublari: fəlsəfi, ədəbi - tənqidi və tarixi məqalələr. - Bakı: "Şərq – Qərb", 200,376s.
8. Works of M.F. Akhundzadeh in three volumes. Volume 2. Baku: "East - West", 200,376 p. (in Azerbaijanian)
- 9-16. Ibid.
17. Mirza Fatali Akhundov - 200. Baku, 2012.
- 18-19. Works of M.F. Akhundzadeh in three volumes. Volume 2. Baku: "East - West", 200, 376p. (in Azerbaijanian).

Rəyçi:
Göndərilib: 19.10.2022

fəl.üzrə fəl.dok Samirə Dadaşova
Qəbul edilib: 31.10.2022

**ORTA ƏSRLƏR QƏRB VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFİ
İDRAKINDA İNSAN PROBLEMI**

Rövşən Hacıyev

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
aparıcı elmi işçisi
vinodelrovshan1@rambler.ru

Xülasə. Məqalədə Orta əsr filosoflarının insan probleminin dərkə haqqındakı fikirləri və baxışları araşdırılmışdır. Əvvəlcə xristian filosofların baxışları nəzərdən keçirilmişdir. Ardıcıl şəkildə apologetika, patristika və sxolastika dövrünün ən tanınmış filosoflarının fikirlərinə nəzər yetirilmişdir. Daha sonra ərəbdilli filosofların insan haqqındakı fikirləri təhlil edilmişdir. Bu istiqamətdə kəlam, peripatetizm və fəlsəfi cərəyanların aparıcı nümayəndələrinin baxışlarına diqqət yetirilmişdir. Göstərilmişdir ki, İslam filosofları üçün insanın xoşbəxtliyə necə çatması mövzusu daha çox maraqlı kəsb etmişdir.

Açar sözlər: insan problemi, apologetika, patristika, sxolastika, kəlam, peripatetizm, fəlsəfi cərəyanlar

**THE PROBLEM OF MAN IN THE PHILOSOPHICAL
KNOWLEDGE OF CHRISTIAN AND ISLAM IN THE MIDDLE AGES**

Rovshan Hacıyev

PhD, assoc. professor Leading researcher of the
Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
vinodelrovshan1@rambler.ru

Abstract. The article explores the thoughts and views of medieval thinkers on understanding the problem of man. First, the views of famous Christian thinkers are considered. The thoughts of the greatest philosophers of the epoch of apologetics, patristic and scholastic are consistently studied. Then the views of famous Arabic-speaking philosophers of the Middle Ages on the problem of man are considered. In particular, attention is paid to the schools of kalam, as well as the leading philosophers of Eastern peripateticism and the philosophy of currents. It is shown that for the philosophers of Islam, the main theme of studying the problem of man was the achievement of happiness.

Key words: human problem, apologetics, patristics, scholastics, kalam, peripatetism, philosophy of currents

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОМ ПОЗНАНИИ
ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ**

Ровшан Гаджиев

PhD, доцент, ведущий научный
сотрудник Института философии и социологии НАНА
vinodelrovshan1@rambler.ru

Аннотация. В данной публикации предоставлены исследования средневековых мыслителей по осмыслению проблемы человека. В начале статьи рассматриваются взгляды известных христианских мыслителей, выдающихся философов эпохи апологетики, патристики и

схоластики. Далее предложены основные идеи известных арабоязычных философов средневековья по проблеме человека. В частности, особое внимание уделено школам калама, философии восточного перипатетизма и философским течениям,

Ключевые слова: проблема человека, апологетика, патристика, схоластика, калам, перипатетизм, философия течений

Giriş:

Məlumdur ki, Orta əsrlərdə xristian dini əsasında yaranmış Qərb fəlsəfi dünyagörüşü xristianlığın Avropada geniş yayılması ilə formalaşmağa başlamışdır. Əksər mütəxəssislər Orta əsrlər Qərb fəlsəfəsinin üç inkişaf dövrünü göstərirlər: apologetika, patristika və sxolastika. Müvafiq olaraq hazırkı məqalədə insan problemini bu dövrlərin ardıcılığı müstəvisində nəzərdən keçirəcəyik.

Apologetika dövrünün tanınmış dini-fəlsəfi məktəblərindən biri Aleksandriya (İskəndəriyyə) şəhərində yerləşmişdir. Məktəbin aparıcı nümayəndəsi olan və xristianlığın əsaslarından irəli gələn Filona (Aleksandriyalı) görə, insan dünyaya göz açan gündən günaha batmış vəziyyətə düşür (Adəmin alma yeməsi məsələsi). İnsanın günaha batması səbəbi isə onun bədəninin tələbatlarıdır. İnsanın canı onun bədənində bir növ zindana düşmüş vəziyyətdə olduğu və ehtiraslardan asılı qaldığı üçün bu buxovlardan azad olmaq elə də asan məsələ deyildir. Filona görə, günahlardan qurtulma insanın öz imkanları üçün çox çətinidir və bunun yeganə düzgün yolu Allaha üz tutmaqla mümkündür. Məhz bu yolda insan xeyirxah varlıq kimi formalaşa bilər və bununla da, o dünyada layiqli yerini və həyatını təmin etmiş olur. Bu zaman müdrək insan üçün mistik yollarla Allaha qovuşa bilmək ən doğru və düzgün yoldur. Bunun üçün insan bədəninin bütün istək və ehtiraslardan azad olmaq gərəkdir. Filon bu ali məqsədə çatmaq üçün yunan fəlsəfəsinin anlayışlarından və fikirlərinin əsaslandırılması üçün məntiqi üsullardan istifadə edir. Bu anlayışlardan ən əsası “loqos” kateqoriyasıdır. Filona görə, insan Allaha məhz loqos vasitəsi ilə qovuşa bilər. Sonralar kilsə xadimləri Filonun bu fikirlərini inkişaf etdirərək İsa peyğəmbəri məhz loqosla eyniləşdirmiş və bununla da onun Allahın oğlu olması ideyasını əsaslan-

dırmağa çalışmışlar. İsa peyğəmbər məhz o adamdır ki, İlahi loqos onun timsalında ən bariz formasında təzahür etmiş və onunla eyniləşdirilmiş vəziyyətdə təsəvvür olunmuşdur (6, s.194).

Filonun fikirlərindən irəli gələn Kliment (Aleksandriyalı) insan üçün inam və zəka məsələsinin əhəmiyyətini üzə çıxarmağa çalışmışdır. O da Filon kimi Allahın dərk olunması yolunda yunan fəlsəfəsinin əsas kateqoriyalarından və məntiqi üsullarından yararlanmağa səy göstərmiş və bu əsasda inam və zəka dilemma-sını həll etməyə çalışmışdır. Klimentə görə, idraki baxımdan inam zəkadan daha üstündür çünki, Allahın dərkinə aparan ən doğru yoldur. Məhz inam amili hesabına Kliment insan üçün ruhani həyatın üstünlüyünü əsaslandırmağa çalışmışdır. O hesab etmişdir ki, gerçək aləmdə hadisələrin qarmaqarışlıq şəkildə cərəyan etməsi bir növ xaosun hökm sürməsi kimi fikirlərin aydınlaşdırılması işi yalnız ruhani insanın təfəkküründə öz doğru həllini tapa bilər. Çünki, ruhani insan anlaya bilər ki, bütün bu hadisələr burulğanının arxasında Allahın iradəsi vardır və heç nə təsadüfən baş vermir. Yalnız, ruhani insan anlaya bilər ki, onun varlığı belə Allahın hökmündən asılıdır və onun bu dünyadakı ömrü sadəcə o dünya üçün hazırlıq məqsədi daşıyır və seçdiyi doğru yol onun axirətdəki xoşbəxt həyatını təmin edə bilər.

Apologetika dövründə insan üçün inam və zəka dilemmasını həll etməyə çalışan böyük mütəfəkkirlərdən biri də Tertullian olmuşdur. O da hesab etmişdir ki, əsil xristianlı üçün inam zəkadan daha üstün bir qabiliyyətdir. İnsan anadan olandan ona görə xoşbəxt ola bilmir ki, Adəmin günahlarından yaxa qurtarmağı bacarmır. Tertullian, ümumiyyətlə, bu dünyadakı maddi həyatla bağlı nə varsa, onları qınaq atəşinə tutur və insanın doğru yolla irəliləməsi

baxımdan bu asılılıqdan qurtulmağı ən düzgün addım hesab edir. Konkret olaraq Tertullian evlənməyi qüsurlu sayır, ikinci dəfə ailə qurmağı isə tam bədbəxtlik hesab edir. O, ümumiyyətlə, insanın maddi tələbatları olan nə varsa, hamısından azad olmağı tövsiyyə edir, çünki ruh ilə bədəni qarşı-qarşıya qoyur və ikincini doğru yaşayış üçün və ya ruhani həyat tərzini üçün əngəl olaraq görür.

Təqribən V əsrdən etibarən Qərb xristian fəlsəfi fikrində patristika dövrü formalaşmağa başlamışdır. Həm apologetika, həm də patristika dövründə mütəfəkkirlərin baxışları əsasən Allahın varlığı, onun dünyanı necə yaratması (kreatsionizm), hansı formalarda təzahür etməsi problemləri ilə bağlı olsa da insanın ruhu və həyat tərzini ilə bağlı məsələlər də onların diqqətindən kənar qalmamışdır. Patristika dövrünün mütəfəkkirləri apologetikanın inamın zəka üzərindəki üstünlüyü mövqeyini qorumuş və onu daha da əsaslandırmağa çalışmışlar.

Şübhəsiz ki, patristika dövrünün ən böyük nümayəndəsi Müqəddəs Avqustin olmuşdur. Avqustin insanın dünyaya gələndən günaha batması, inamın zəkadan daha üstün olması kimi erkən xristian teoloqlarının fikirlərini daha da inkişaf etdirməyə çalışmışdır. O hesab etmişdir ki, tam azad həyata yalnız Adəm və Həvva qadir olmuşlar. Lakin onlar Allahın onlara qoyduğu qadağanı pozmaqla (xeyir və şərin dərk olunması yolunda qadağa olunmuş almanı yeməklə) günaha batmış və bununla da, özlərindən sonra gələcək insan nəsəlinin taleyini müəyyən etmişlər. Avqustinə görə, insanların bu əzəli bələdan xilas olması məsələsində İsa peyğəmbərin çarmıxa çəkilməsi hesabına bəşəriyyət əvvəlcədən günaha batmış vəziyyətdən qurtula bilmişdir. Avqustin hesab etmişdir ki, inam insan iradəsinin zəkadan üstün olan ən ali formasıdır. Bununla böyük mütəfəkkir bildirmək istəmişdir ki, Allahın dərk üçün ilk növbədə insan ona inanmalıdır. Və yalnız bu inam hesabına yaradanın dərkini mümkün ola bilər.

Avqustinə görə, insan yalnız dünyanın bir parçası deyildir, o həm də Allaha bənzər yaradıldığı üçün kreativ, unikal, özünəməxsus bir varlıq, yəni bütün yaradılmışların fəvqündə duran bir şəxsiyyətdir. (3, s.171). Avqustin insan iradəsinin azad olması ideyasını irəli sürsə

də bu yanaşma daha çox nisbi əhəmiyyət daşımışdır, çünki nəticə etibarını ilə, onun taleyinin tam şəkildə Allahın iradəsindən asılı olması mövqeyindən çıxış etmişdir (2, s.28-29).

Avqustinin əsas antropoloji mövzusu özünü tərbiyə etmiş və daxilində ilahi nur tapmış insanın Allaha çatması istəyidir. O, insan qəlbini dərinliklərini anlamağa, onu izah etməyə çalışan yalnız öz dövrünün deyil, gələcək zamanların da ən böyük mütəfəkkiri hesab edilir. Avqustinə görə, insan yalnız zəkalı varlıq deyil, o həm də əşyaya xas xüsusiyyətlərlə səciyələnməyən həqiqətlərin bilavasitə intuisiya ilə qavranılması qabiliyyətinə malik bir canlıdır (3, s.175). Avqustin hesab etmişdir ki, zəka vasitəsi ilə aparılan istənilən idrakı proses son nəticədə Allahın dərkinə xidmət edir.

Şübhəsiz ki, sxolastika dövrünün dini-fəlsəfi idrakında insan problemini araşdırmağa çalışan ən böyük mütəfəkkir Akvinalı Foma olmuşdur. Artıq əvvəlki fikirlərimizdən aydın oldu ki, xristianlığın erkən dövrlərində insan bədəni onun ruhu üçün bir növ "zindan" kimi təsəvvür olunurdu. Burada bədən və ruh arasında bir qarşıdurma anlaşılırdı. Bu cür baxış M.Avqustinin fikirləri üçün də xarakterik olmuşdur. İnsan probleminin həllində A.Foma məhz bu qarşıdurmanın aradan qaldırılmasına səy göstərmişdir (2, s.31).

Akvinalıya görə, insan həyatına məna verən onun rəşional zəkasıdır. Zəka isə maddiyədən təşkil olunan insan bədəninin qeyri-maddi mövcudluq formasıdır. Bununla da Foma ruh ilə bədəni bir-birinə bağlamağa çalışır və göstərir ki, insan bu iki tərəfin orqanik sintezi halında çıxış edir. Foma əsaslandırmağa çalışmışdır ki, insanın bədənindən kənar və ya daha əvvəl onun ruhu mövcud olmur. Bu isə əvvəlki baxışların (bu baxışlar isə məlum olduğu kimi, Platondan başlamış erkən xristianlıq dövrünün mütəfəkkirləri də daxil olmaqla, qəbul edilmiş bir baxış bucağı olmuşdur) faktiki olaraq aradan qaldırılması demək idi. Beləliklə, Foma hesab etmişdir ki, insanın ruhu və bədəni bir-birindən ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Foma bu yanaşmasını obrazlı şəkildə belə ifadə edir ki, müvafiq material heykəltaraşa formanın yaradılması üçün nə qədər vacibdirsə, insan ruhunun varlığı üçün də maddiyə o qədər gərəkli-

dir. Başqa sözlə, can öz konkret varlığı üçün müvafiq bədəni tələb edir və onun vasitəsi ilə öz intellektual qabiliyyətini inkişaf etdirə bilər. İnsanın zəkası bilikləri əldə etmək üçün öz bədən orqanlarından istifadə edir. Əgər insan mələk olsaydı, o halda bədənə də ehtiyac qalmazdı (2, s.31).

Bu yanaşması ilə Foma insanın bu dünyadakı maddi həyatının əhəmiyyətini də artırmış oldu, çünki M.Avqustin də daxil olmaqla əvvəlki mütəfəkkirlər üçün yalnız o dünyada, yəni bədənə yaxın qurtarmış ruh halında əsil layiqli həyat mümkündür idi. Foma insanın intellektinə yüksək qiymət verir və digər maddi varlıqlar içərisində onun yerini ən yüksəkdə görürdü. Belə demək mümkündürsə, insan həyatı maddidən təşkil olunmuş canlılarla mələklər arasında aralıq yeri tuturdu (1, s.107).

Yuxarıdakı fikirlərimizi ümumiləşdirib deyə bilərik ki, Orta əsrlər xristian dini-fəlsəfi düşüncəsi üçün insan canlılar içərisində Allaha ən yaxın varlıq kimi başa düşülürdü. Lakin burada insanın mahiyyəti ilə onun mövcudluğu arasında bir ziddiyyət mövcud idi. İnsanın sosial həyatı, yəni bu dünyadakı yeri o dünya ilə müqayisədə daha aşağı səviyyədə qəbul olunurdu. İdeal insan üçün yalnız Allahın buyurduğu həyat tərzini doğru sayırdı.

Orta əsrlərin ərəbdilli İslam fəlsəfəsi də insan probleminin dərkisi məsələsində xeyli mühüm işlər görə bilmişdir. Məlumdur ki, ərəbdilli İslam fəlsəfəsinin üç əsas fəaliyyət istiqaməti olmuşdur: Qurani-kərimə əsaslanan dini istiqamət, yəni kəlam; yunan fəlsəfəsinə əsaslanan və rəasional təfəkkürdən irəli gələn peripatetizm və İslam daxilində dini-fəlsəfi cərəyanlar.

Qurani-Kərimə əsaslanan dini-fəlsəfi istiqamətin ən tanınmış məktəbləri mötəzililər, cəbrililər və qədərilər olmuşlar. Onların hamısı üçün insan Allahın qulu kimi başa düşülmüşdür. Digər tərəfdən, insan qüsurlu varlıq kimi anlaşılmışdır, yəni o atdığı addımlarında səhvlərə, yanlışlıqlara yol verə bilər. Bu baxımdan insan üçün ən düzgün yol Allahın Qurani-Kərimədə göstərdiyi əməllərə riayət etməsi və bununla da axirət dünyasında xoşbəxtliyini təmin etməsi ideyası olmuşdur.

İnsan probleminin dərkisinə dair ən mühüm məsələlərdən biri insanın azad seçimə malik

olub-olmaması mövzusu ilə bağlı idi. Bu problemin dərkisi ilə əlaqədar cəbrililərlə qədərilərin fərqli mövqedən çıxış etməsi diqqət çəkir. İnsan həyatının Allah tərəfindən tamamilə müəyyən edilməsi mövqeyindən çıxış edən cəbrililər üçün azad seçim mümkün deyildir. İnsan atdığı addımlarında müstəqil deyildir və onun bütün hərəkətləri, eləcə də taleyi Allahın iradəsindən asılıdır. Qədərilər isə əksinə, hesab edirdilər ki, insan azad iradəyə və ya seçimə malikdir. Onlar sübut etməyə çalışırdılar ki, insan atdığı addımlarında müstəqildir və bu səbəbdən də hər bir əməli üçün məsuliyyət daşıyır. Bu qarşıdurma əslində, insanın həyatı boyunca nə qədər günaha batması probleminin həllindən təbii şəkildə ortaya çıxırdı. Aydın ki, insanın azad iradəyə malik olmaması şəraitində onu günahkar çıxarılması istəyi də mümkünsüz işə çevirilirdi. Ona görə bütün dini istiqamətlər üçün əksər dini xadimlər tərəfindən kompromis bir yanaşma təklif olunurdu, yəni Qurani-Kərimədə buyrulmuş qaydada həyat tərzini sürmək insana dair problemlərin həllini təmin etməkdən ən doğru yol hesab edilirdi.

İnsan probleminin həllində ərəbdilli filosof-peripatetiklər mənəvi-etik məsələlərə daha çox diqqət yetirmişlər. Məhz bu məsələlərin həlli müstəvisində insanın xoşbəxtliyi problemi tədqiqat mövzusu olmuşdur. İslam peripatetikləri hesab etmişlər ki, rəasional idrakın köməyi ilə insanın cəmiyyətdə, yəni bu dünyada xoşbəxtliyə çatması mümkündür. Onların baxışlarına görə, məhz zəkanın hesabına doğru yaşamaq, xeyirxah işlər görmək və bu əsasda cəmiyyətdə xoşbəxtliyə çatmaq olar. İnsanın azad iradəsi məsələsində isə peripatetiklər hesab etmişlər ki, insan öz fikirlərində və seçimində azaddır (4, s.219). Tədqiqatçı V.Q.İvanov bu kontekstdə aşağıdakıları bildirir: “Əl-Farabi və İbn Sina üçün əsas məsələ insanın azad seçimə malik olmasını sübut etmək və bununla da Allahdan asılılığı aradan qaldırmaq, insan taleyinin əvvəlcədən müəyyənləşdirilməsi müddəasını dəf etmək olmuşdur” (5, s.126). İslam peripatetikləri insan həyatının əsas məqsədi olaraq onun bu həyatda xoşbəxtliyə çatmasını görürdülər. Bunun üçün isə insana xeyirxah əməllərlə yaşamaq tövsiyyə olunurdu.

İnsanın iradə azadlığına malik olması məsələsi İslam fəlsəfəsində xüsusən dini-fəlsəfi istiqamətlərin nümayəndələri tərəfindən daha parlaq şəkildə özünü büruzə vermişdir. Panteist yönlü mütəfəkkirlər insanın kamil şəxsiyyət kimi formalaşması, daxili özünü təkmilləşdirmə hesabına Allaha qovuşması kimi məsələlərə daha çox diqqət yetirmişlər. Məsələn, dini-fəlsəfi cərəyanlar içində ən çox tanınmış və geniş yayılmış sufizmdə əsas məsələ kimi insanın ruhi inkişafı, daxili özünü təkmilləşdirməsi daha önəmli hesab edilmiş, onun maddi həyatına isə bir o qədər əhəmiyyət verilməmişdir. Əgər klassik İslamda insanın cəmiyyətdə yeri, ailə həyatı, ticarət işləri ilə bağlı məsələlərə önəm verilmişdirsə sufizmdə bu problemlərə elə bir əhəmiyyət verilməmiş, bütün diqqət və istək sufinin sonsuz məhəbbət vasitəsi ilə Allaha qovuşması məqsədinə yönəlmişdir.

İnsan probleminin həlli məsələsində Orta əsr Azərbaycan filosofları da az rol oynamışlar. Azərbaycan filosofları insanın xoşbəxtliyə çatmasını onun ən ali məqsədi kimi başa düşmüşlər. Bu məqsədə çatmaq üçün onlar, doğru-düzgün yaşamağı, ədalətli olmağı və xeyirxah işlər görməyi tövsiyyə etmişlər. Məsələn, Azərbaycanın böyük filosofu Ə.Bəhmənyar bildirmişdir ki, “Doğru-düzgün yaşamağı daha çox müdrik insanlar tərcih edirlər” (7, s.90). Böyük şair mütəfəkkirimiz N. Gəncəvi də hesab etmişdir ki, xoşbəxtliyə aparan yol

ədalətli olmaqdan və yaşamaqdan keçir (7, s.146). İnsanın ali məqsədinin xoşbəxt olması mövqeyindən böyük alim və mütəfəkkirimiz N.Tusi də çıxış etmişdir. İnsanın xoşbəxtliyə çatması isə, N.Tusiyə görə, onun özünü təkmilləşdirməsi əsasında mümkün olur.

Azərbaycanın dini-fəlsəfi cərəyanlarını təmsil edən mütəfəkkirləri də insan probleminin həllində mühüm rol oynamışlar. Məsələn, sufizmin dərin bilicisi M.Şəbüstəriyə görə, xoşbəxtliyə çatmaq üçün insan Allahı, dünyanı və özünü dərk etməlidir. Buna aparan yol isə xeyirxah əməllərlə mümkündür. Böyük filosof şairimiz İ.Nəsimi də hesab edir ki, xoşbəxt həyat sürmək üçün xeyirxah işlər görmək lazımdır. Dahi şairimiz M.Fizuli isə hesab edir ki, xoşbəxt olmaq üçün insan sevməlidir (7, s. 271); özü də bu sevgi hər şeyi əhatə etməlidir – Allahı, dünyanı və digər insanları.

Bu misallardan görüldüyü kimi, Orta əsr Şərq filosoflarının, o cümlədən Azərbaycan filosof və mütəfəkkirlərinin əsərlərində insan problemi müxtəlif aspektlərdə geniş tədqiqat mövzusu olmuşdur. Bu dövrdə insanın azadlığı problemi, onun kamilliyə necə çatması, xoşbəxtliyə necə nail olması, hansı dəyərlərdən çıxış etməsi kimi məsələlər Şərq filosoflarının diqqət mərkəzində olmuş və onlar bu istiqamətdə xeyli maraqlı əsərlər yaratmış, dəyərli fikirlər söyləyə bilmişlər.

Ədəbiyyat

1. Боргош Ю. Фома Аквинский (пер. с польск. М. Гуренко). Изд. 2-е. М.: Мысль, 1975. 183 с.
2. Гинатулина О.А. Ценностная модель жизни человека в эпоху средневековья // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2010. № 3 (3). С. 26-33.
3. 10 Гуревич П.С. Философия человека. Ч.1. 1999, 221с. (https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/1999/Gurevich_1_1.pdf)
4. 12 Гугова С.Г., Мусаева Г.О. Гуманизм и проблема человека в арабо-мусульманской философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Том 9. № 3А. С. 212-223.
5. 16 Иванов В.Г. История этики средних веков. Ленинград:Изд-тво ЛГУ. 1984. 280 с.
6. 17 Коромыслов В.В. Концепция человека и проблема всеобщего в истории философии // Новые идеи в философии. 2005. Т. 1. № 14. С. 187-199.
7. 21 Очерки по истории Азербайджанской философии, Баку, Изд-тво А.Н. Аз.ССР,1966, Т.1., 348 с.

Рəyçi:
Göndərilib: 10.04.2023

f.e.d. Füzuli Qurbanov
Qəbul edilib: 24.04.2023

**SEYİD HÜSEYNİN TÜRKÇÜLÜK
VƏ MİLLİ MAARİFÇİLİK GÖRÜŞLƏRİ**

Faiq Ələkbərli,

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-886-68x>

Xülasə. Məqalədə göstərilir ki, Seyid Hüseynin yaradıcılığında türklük, türkçülük önəmli yer tutmuş, onun dünyagörüşünün əsas mahiyyətini təşkil etmişdir. Türklüyün, türkçülüyn ümumi və yerli mahiyyətini dərinədən anlayan Seyid Hüseyn türk xalqlarının gələcəyinə optimist yanaşmış, heç bir zaman ümitsizliyə qapılmamışdır. O, türk dövlətlərinin tənəzzülü, türk xalqlarının çarəsiz qaldığı dövrdə belə, öz təkminini qoruyub saxlamış, türk birliyinin yenidən var olacağına inanmışdır. Onun dünyagörüşündə, türkçülük min illərin dərinliklərindən yol alıb gəlmiş və heç bir zaman yarı yolda qalmayacaq bir ideya idi. Bu baxımdan Seyid Hüseyn türkçülüynü heç bir zaman dar, məhdud anlamda dərk etməmiş, onun mahiyyətinin özünəməxsusluğunu görməyi bacarmışdır. Başqa sözlə, o, türkçülüyn yalnız milliyyətçiliklə məhdudlaşmadığını, onun mahiyyətinin və məzmununun əxlaqla, saflıqla, ədalətlə, insanlıqla, böyüklüklə bağlı olduğunu ifadə etmişdir. Bu anlamda Seyid Hüseynin milli maarifçilik və ədəbi-tənqidi görüşlərində də yeri gəldikcə, türkçülüklə bağlı məsələyə müraciət olunması təsadüfi deyildir. Seyid Hüseyn göstərməyə çalışırdı ki, türklüyü, şərqliliyi, İslam mənsubiyyətini Qərb-Avropa mədəniyyətinin kölgəsi altında qoymaq istəyənlərin niyyəti heç də yaxşı olmamışdır.

Açar sözlər: islamçılıq, milli maarifçilik, tənqidçilik, avropaçılıq, türkçülük, azərbaycançılıq

**SEYİD HUSSEYN'S VIEWS OF TURKISHISM
AND NATIONAL ENLIGHTENMENT**

Faig Alekberli

PhD, assoc. prof., leading researcher
at the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-886-68x>

Abstract. The article shows that Turkishness and Turkism occupied an important place in Seyid Huseyn's creativity and formed the main essence of his worldview. Seyid Huseyn, who deeply understood the general and local essence of Turkishness, Turkism, was optimistic about the future of the Turkish people and never despaired. Even during the decline of the Turkish states and the helplessness of the Turkish people, he maintained his self-control and believed that Turkish unity would re-emerge. In his worldview, Turkism was an idea that had come from the depths of thousands of years and would never be halfway. From this point of view, Seyid Huseyn never understood Turkism in a narrow, limited sense, and he was able to see the uniqueness of its essence. In other words, he stated that Turkishness is not limited to nationalism, its essence and content are related to morality, purity, justice, humanity, and greatness. In this sense, it is no coincidence that Seyid Huseyn's national enlightenment and literary-criticism meetings addressed the issue of Turkism. Seyid Huseyn tried to show that the intention of those who wanted to put Turkishness, orientalism, and Islamic affiliation under the shadow of Western-European culture was not good at all.

Key words: Islamism, national enlightenment, criticism, Europeanism, Turkism, Azerbaijanism

МИРОВОЗРЕНИЕ СЕЙДА ГУСЕЙН НА ТЮРКИЗМ И НАЦИОНАЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Фаиг Алекберли

PhD, доцент, ведущий научный сотрудник
Института Философии и социологии НАНА

faikalekperov@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-886-68x>

Резюме. В статье анализируется творчество Сейда Хусейна о характере проблем мировоззрения тюркской идеологии занимает особое место. Веря в возрождение тюркского мира, особенно в период кризиса турецкого государства, он утверждал, что тюркизм не ограничивается лишь национализмом, что его идеология и содержание связаны с такими понятиями как нравственность, чистота, справедливость, человечность и величие. Проблемам тюркизма были посвящены национально-просветительские и литературно-критические труды Сейд Гусейна, где он пытался доказать, что тюркизм, ориентализм и исламскую принадлежность невозможно сопоставить с западноевропейской культурой.

Ключевые слова: исламизм, национальное просвещение, критика, европеизм, тюркизм, азербайджанство.

Giriş

Seyid Hüseyn Sadıqzadə 1887-ci il yanvarın 25-də Bakı şəhərində dənizçi ailəsində anadan olmuşdur. Beş yaşında qəza nəticəsində atasını itirən Seyid babası Mirsadiq Mirhəsənin himayəsində böyüyüb tərbiyə almışdır. O, öncə İçəri şəhərdə mollaxanada, sonra Azərbaycanın görkəmli maarif xadimi Mahmud bəy Mahmudbəyovun müdir olduğu “Rus-Tatar” məktəbində dörd ilə yaxın təhsil almışdır. O, bu məktəbdə türk, rus, fars dillərini mükəmməl öyrənmişdir. 1904-ci ildə babasının vəfatı səbəbilə ailənin qayğısı Seyid Hüseynin üzərinə düşmüşdür.

“Rus-Tatar” məktəbini bitirdikdən sonra Seyid Hüseyn “Tazə həyat” və “Kaspi” qəzetlərinin mətbəələrində mürəttib (hərflər düzən işçi) kimi çalışmışdır. 1912-ci ilə qədər “Kaspi” mətbəəsində mürəttibliyə davam edən Seyid Hüseyn, daha sonra “Bəhlul” və “Kəlniyyət” jurnallarını nəşr etdirmiş, 1913–1914-ci illərdə isə “İqbal” qəzetinin baş redaktoru olmuşdur. O, 1915-ci ildən etibarən “Qurtuluş” jurnalının redaktoru olmuş, “Yeni İqbal” və “Açıq söz” qəzetləri ilə də əməkdaşlıq etmişdir. Seyid Hüseynin tədqiqatçılarından Aydın Hüseynzadə yazırdı: “Otuz ilə yaxın jurnalistika sahəsində çalışmış Seyid Hüseyn bu müddət ərzində irihəcmli

gündəlik “İqbal” qəzetinin, “Kəlniyyət”, “Qurtuluş” jurnallarının redaktoru və nəşiri olmuşdur. O, həm də “Molla Nəsrəddin”dən sonra Azərbaycanda ilk satirik jurnalın – “Bəhlul”un yaradılması ideyasını irəli sürən, bu ideyanı çox çətinliklə həyata keçirən müəllimlərdən (yazar, müəllif-F.Ə.) biri kimi mətbuat tariximizdə mühüm rol oynamışdır”.³

Seyid Hüseynin ədəbi yaradıcılığa başlaması müstəqil həyata, əmək fəaliyyətinə qədəm qoyduğu ilk illərə təsadüf edir. 1907-ci ildə onun “Ata və oğul” adlı ilk hekayəsi nəşr edilmişdir. Həmin ildən etibarən onun, öncə ara-sıra, sonralar isə müntəzəm olaraq qəzetlərdə, jurnallarda “Kazımoğlu”, “Hüseyn Sadiq”, “Seyid Hüseyn”, “Seyid Hüseyn Sadıqzadə”, “Mühərrir” imzaları ilə ədəbi-tənqidi məqalələr dərc olunmuş, Bakının ictimai həyatında, mədəni-maarif cəmiyyətlərinin fəaliyyətində yaxından iştirak etmişdir.⁴

O, 1910-cu illərdə də bir sıra hekayələr, eyni zamanda, “Dərədən-tərədən” ümumi başlığı altında silsilə felyetonlar, elmə, maarifə,

³ Hüseynzadə Aydın. Seyid Hüseyn. Bakı, Az. SSR Bilik Cəmiyyəti, 1978, s. 31

⁴ Hüseynzadə Aydın. Seyid Hüseyn. Bakı, Az. SSR Bilik Cəmiyyəti, 1978, s. 5

gənclərin təlim-tərbiyəsinə dair məqalələr qələmə almışdır. Akademik Kamal Talıbzadə “Seyid Hüseyn – tənqidçi” adlı elmi-tədqiqat işində yazırdı ki, xalqın, mədəniyyətin, ədəbiyyatın işlərinə müdaxilə etmək istəyən, ədəbi mübarzələrə açıq gözlə baxan cavan bir ədəbiyyatçı, istedadlı mühərrir yetişməkdə idi: “Həqiqətən bir az sonra mətbuat səhifələrində onun “Seyid Hüseyn”, “Hüseyn Sadiq”, “Seyid Hüseyn Sadiqzadə”, “Kazımoğlu”, “S.H.”, “H.S.” imzaları tez-tez görünməyə başlayır. “Kazımoğlu” imzası tezliklə rəğbət və şöhrət qazanır. “Kazımoğlu”nun tənqidlərini təqdir və qəbul edən, eləcə də ona etiraz edən məqalələr yazılır. Bu məqalələrdə ondan “doğru söz deyən qələmi-sadiq” tənqidçi və “milli münəqqid” kimi bəhs olunur... “Kazımoğlu” imzası ilə Seyid Hüseyn əsasən ədəbi-tənqidi məqalələrini çap etdirirdi. Ona 1910-cu illərdə şöhrət qazandıran da, əsasən, bu imza ilə yazdığı məqalələr idi”.⁵

Seyid Hüseyn başda olmaqla bir qrup gənc ədəbiyyatçı 1911-ci ildə “Qafqaz Türk ədəbiyyatı Cəmiyyəti” yaratmağa cəhd göstərsə də, bu niyyəti baş tutmamışdır.⁶ Ancaq bu uğursuzluğa görə ruhdan düşməyən Seyid Hüseyn, Bakıdakı xeyriyyə cəmiyyətlərinin təşkilatı işlərində çalışmışdır. Məsələn, Seyid Hüseyn “Səfa” maarif cəmiyyətinin katibi kimi fəaliyyət göstərmiş, 1912-ci ildə cəmiyyətin kimsəsiz uşaqlar üçün açdığı “Yetimlər məktəbi”ndə müəllimlik etmiş, cəmiyyət xətti ilə keçirilən teatr tamaşalarının təşkili ilə məşğul olmuşdur.⁷ 1914-1915-ci illərdən başlayaraq Seyid Hüseyn Azərbaycan teatrının taleyi ilə daha çox maraqlanmış, bir sıra tamaşalar haqqında resenziyalar yazmış, səhnə əsərlərini, artist oyunlarını təhlil etməyə çalışmış, ayrı-ayrı tamaşaların quruluşu, tərtibatı, geyim eskizləri barədə maraqlı fikirlər söyləmişdir.

O, Azərbaycan Cümhuriyyət dövründə isə “Azərbaycan”, “İstiqlal”, “Xalq sözü” qəzetləri ilə əməkdaşlıq etmişdir. 1919-cu ildə isə Seyid Hüseynin rəhbərliyi ilə “Yaşıl qələm” adlı

ədəbiyyat dərnəyi yaradılmış və o, cəmiyyətin sədri seçilmişdir.⁸ Eyni zamanda, o, “Ədəb yurdu” ədəbi dərnəyinə də rəhbərlik etmişdir. A.Hüseynzadə yazırdı: “1919-cu ildə Seyid Hüseyn “gənc qüvvələrə kömək” məqsədi ilə təşkil olunmuş “Yaşıl qələm” cəmiyyətinə sədr seçilir. Təsədüfi deyildir ki, Seyid Hüseynin inqilabdan əvvəl “Ədəb yurdu”, “Yaşıl qələm” dərnəklərinə rəhbərlik etməsi, onun bu sahədəki səmərəli fəaliyyəti “Azərbaycan sovet ədəbiyyatı” kitabında xüsusi qeyd olunmuşdur”.⁹

27 aprel 1920-ci il işğalından sonrakı illərdə Seyid Hüseyn, tanınmış Azərbaycan mütəfəkkiri, ictimai-siyasi xadim Mirzə Bala Məmmədzadənin rəhbərliyi ilə Müsavat Partiyasının Bakıda gizli fəaliyyət göstərən Mərkəzi Komitəsinin üzvü olmuşdur. Seyid Hüseynin də üzvü olduğu Mərkəzi Komitənin “İstiqlal” qəzetini qeyri-leqal şəkildə yayırdı. Bu qəzetin 1923-cü ilin avqustunadək 19 sayı işıq üzünə görmüşdü. Musavat Partiyasının rəsmən özünü buraxması haqqında məlumat 1923-cü ilin avqustun 14-də “Bakinski raboçi” qəzetində yayılmışdı. Həmin qəzetin “Müsavat buraxıldı” sərəlvəhəli məqaləsində müsavətçilərin “sollar” qrupunun (Əbdülvahab Məmmədzadə, Sadiq Quluzadə, Ələkbər Salmanzadə, Həmid Qarayev, Novruz Ağayev, Seyid Hüseyn Sadiqzadə, Nəriman bəy Nərimanbəyli, Kərbəlayı Vəli Mikayılov, Cəfər Cabbarzadə, Rəhim Vəkilov, Əliqə Əlizadə, Əliövsət Nəcəfov, Məmməd Seyid Axundzadə) adından “Müsavətçilərin Bəyannaməsi” də dərc olunmuşdu.¹⁰

...1920-ci illərdə də Seyid Hüseyn daha çox publisistik, tənqidi yazıları ilə mətbuatda ardıcıl çıxış etmişdir. O, Mirzə Ələkbər Sabir, Məhəmməd Hadi, Cəfər Cabbarlı, Abdulla Şaiq haqqında məqalələr, xatirələr yazmış, Məhəmməd Hadinin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində önəmli fəaliyyətini təqdir etmişdir.¹¹ Professor Abbas Zamanov yazırdı ki, Seyid Hüseynin şair-mütəfəkkir Məhəmməd Hadi haqqında 1920-ci illərdə “İnqilab və mədəni-

⁵Talıbzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, “Yazıcı”, 1978, s. 195-196

⁶“Həqiqəti-əfkar” qəzeti, 17 dekabr 1911-ci il, №1

⁷Talıbzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, “Yazıcı”, 1978, s. 196-197

⁸Pənah Gülxani, Əhmədli Salatın. Azərbaycan ədəbiyyatı məsələləri (müasir ədəbi mühitə ümumi baxış). Bakı, “UniPrint”, 2014, s.54

⁹Hüseynzadə Aydın. Seyid Hüseyn. Bakı, Az.SSR Bilik Cəmiyyəti, 1978, s. 28

¹⁰Bünyadov Ziya. Qırmızı terror. Bakı, Azərneşr, 1993, s. 41

¹¹Pənah Gülxani, Əhmədli Salatın. Azərbaycan ədəbiyyatı məsələləri (müasir ədəbi mühitə ümumi baxış). Bakı, “UniPrint”, 2014, s.65

yət" jurnalında çıxan məqalələri, xüsusilə, qeyd edilməlidir. – Professor yazırdı: “Son dərəcə təsirli bir şəkildə yazılmış həmin məqalələrdə müəllif Hadinin əsərləri üzərində maraqlı təhlillər aparmış, şairin yetişdiyi ictimai zəminə dair bəzi qiymətli mülahizələr irəli sürmüşdür”...¹² Abbas Zamanova görə Seyid Hüseynin 1935-ci ildə M.Ə.Sabirin külliyyatına yazdığı geniş müqəddimə isə sabirşünaslığın ən yaxşı əsərlərindən biri kimi diqqəti cəlb etmişdir.¹³

1934-cü ildən Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin üzvü olmuş Seyid Hüseyn, “Azərnəşr”-in Bədii ədəbiyyat şöbəsinin redaktoru kimi fəaliyyət göstərmişdir.

Bir çox Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli xadimləri kimi repressiya dalğası ondan və ailəsindən də yan keçməmişdir. 1936-cı ildə o, Azərbaycan SSR Yazıçılar İttifaqının üzvlüyündən çıxarılmış, əsərləri kəskin tənqid olunaraq onlara siyasi rəng verilmiş, adına “xalq düşməni” damğası vurulmuşdur.

Yazıçı 1937-ci il iyulun 15-də Şüvəlandakı bağında həbs olunmuşdur. Seyid Hüseynin oğlu, Xalq rəssamı Oqtay Sadıqzadənin xatirələri ailənin çəkdiyi iztirabları daha aydın əks etdirir: “O vaxt mənim 16 yaşımdı. Validəymlərimin ikisi də 1937-ci ildə tutuldu. Atam Seyid Hüseyn güllələndi, anam Ümgülsüm (Ümmügülüm Rəsulzadə; 1899, Novxanı, Bakı – 1944, Şamaxı. – F.Ə.) isə şimala – Mordva vilayətinə sürgün olundu. O vaxt xalamgilin bağlarında qonaq idim. Xalamın böyük oğlu Rəsulu bağda olarkən tutdular və üç gündən sonra güllələndilər. Eyni gündə də öz bağımızda atamı tutmuşdular. Atamı ya millətçi ya da Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin qohumu olduğuna görə həbs etdilər. Mən onda rəssamlıq məktəbində oxuyurdum. Atam həbs olunandan sonra xalq düşməninin ailəsi kimi bizim yaşamadığımız acı qalmadı. Həm iş həm də oxumağımızla bağlı çox əziyyətlər çəkdik. Məni Rəssamlıq Məktəbindən qovdular. O vaxt müəyyən adamlar həbs olunanda rəsmi surətdə işlədikləri və oxuduqları yerlərə xəbər verməli idilər. Bibim oğlunu da tutmuşdular. Məni bu barədə

rəsmi məlumat yazıb, məktəbə təqdim etməyə məcbur etdilər. Ərizəni yazandan sonra məktəbin direktoru İsmayıl Axundov məni çağırıb: “Atanı-ananı tutdular, indi də gəlib səni tutsalar, gərək mən cavab verəm. Səni istəyirəmsə, özümü səndən çox istəyirəm. Sabahdan dərsə gəlmə” – dedi. Mən məktəbə bərpa olunmağım haqqında bir neçə dəfə Mədəniyyət İdarəsinə müraciət elədim. Bir gün komissiya təqdim olunan ərizələrə baxmaq üçün vaxt təyin elədi. Komissiyaya rəhbərliyi Ruhulla Axundov edəcəkdə. Həmin gün Ruhulla Axundovun da tutulduğunu eşitdik. Sonra idarəyə Davud Rəsulzadəni rəhbər təyin etdilər. O da ərizələrə baxmaq üçün vaxt müəyyənləşdirdi. Həmin gün onu da tutdular. Sonra Mirzə İbrahimov bizə kömək etdi və məktəbə bərpa olundu. Üzeyir Bəy də həmin komissiyanın üzvü idi. Hər yerdə çətinlik idi. Sonralar da bizimlə işləməyə qorxurdular... Anam Ümgülsümü də Seyid Hüseynin həyat yoldaşı və Məhəmməd Əminin qohumu olduğu üçün həbs etdilər. Onun həbsində bolşeviklər əleyhinə yazdığı şeirlərin də rolu vardı. Anamın yazdığı “Bayrağımız enərkən” şeiri o zaman çox yayılmışdı”.¹⁴

SSRİ Ali Hərbi Məhkəməsinin Səyyar Sesiyaşının 5 yanvar 1938-ci il qərarı ilə Seyid Hüseyn Sadıqzadəyə verilən ölüm hökmü yanvarın 6-da 1938-ci ildə yerinə yetirildi.

1941-ci ildə Sovet hökuməti Seyid Hüseynin 20 yaşlı oğlu Oqtay Sadıqzadəni də həbs edərək sürgünə göndərdi. Bununla bağlı Oqtay Sadıqzadə deyir ki, 1946-cı ildə sürgündən azad olaraq Bakıya qayıdıb: “Evimizi möhürləyib hökumətə vermişdilər. Həmin evin aşağısında bibimgil olurdu. Mən bir il gözləyəndən sonra heç bir xəbər-ətar çıxmadığını görüb, həmin möhürü açdım. Əlimdə sənətim vardı, orda-burda işləyib az-çox qazanırdım. O biri uşaqlar isə məndən kiçik idi. Evdə özümdən kiçik iki qardaşım, bir bacım vardı. Kiçik qardaşım Cığatayı da xalq düşməninin oğlu kimi həbs etmişdilər. O, işçi batalyonundan xəstə qayıtdığı üçün vəfat etdi. Beləliklə, bizim nəsilədən 13 nəfər repressiyanın qurbanı oldu”.¹⁵

¹² Zamanov Abbas. Seyid Hüseyn // Hüseyn Seyid. Seçilmiş əsərləri, Bakı, Azərnəşr, 1960, s.14

¹³ Zamanov Abbas. Seyid Hüseyn // Hüseyn Seyid. Seçilmiş əsərləri, Bakı, Azərnəşr, 1960, s.14

¹⁴ Turan Anar. Seyid Hüseyn və Ümgülsüm Sadıqzadənin həyat dramı. “Xalq qəzeti”, 13 dekabr 2016-cı il

¹⁵ Yənə orada

Anası Umgülsümü də görmək Oqtay Sadıqzadəyə qismət olmamışdır. Çünki, anası qayıdıb gələndən üç ay sonra dünyasını dəyişmişdi. Umgülsüm sürgündən çox ağır vəziyyətdə qayıtmış, onu Bakıda yaşamağa qoymayaraq Şamaxıya göndərmişdilər. Oqtay Sadıqzadə anasının ölümündən yalnız sürgündən qayıdandan sonra xəbər tutduğunu ifadə etmişdir: “Atamın ölümü haqqında isə müxtəlif versiya söyləyirlər. Moskvadan alınan rəsmi məlumatda 1939-cu ildə güllələnməsi haqqında məlumat verilir. Digər bir məlumatda onun Bakıda, Qum adasında güllələndiyi bildirilir”.¹⁶

Onun yaradıcılığında “Yatmış kəndin qış gecələrində”, “Gilan qızı”, “Yeni həyat yollarında” (1928), “İki həyat arasında” (1930), “Şirinnaz” (1937) və b. hekayələri, “Altun”, “Yalan”, “Gözəllik nədir?”, “Ağarılan dişlər” və b. məqalələri önəmli yer tutmaqdadır. Müəllifin müxtəlif illərdə bir çox kitabları nəşr olunmuşdur: “Ağ valideyn, yaxud zavallı Məşədi Zaman” (1911), “Qaçaq oğul yaxud ata məhəbbəti” (1915), “Yeni həyat yollarında” (1928), “İki həyat arasında” (1930) və b.

Seyid Hüseynin türkçülük görüşləri

Seyid Hüseyn hesab edirdi ki, bugünkü “İslam milləti”nin, türk-müsəlman xalqlarının pərişan vəziyyəti və ona olan hücumlar böyük bir dərddir. O, bundan çıxış yolu kimi millətin təlim və tərbiyə, elm və mərifət öyrənməsində görürdü. Onun fikrincə, kim buna qarşı çıxırsa yalnız millətin deyil, İslamın da düşmənidir. Çünki, din müsəlmanların cəhalətində qalmasını deyil, əksinə maariflənməsinin və savadlanmasının tərəfdarıdır. Üstəlik, İslam dinində zamanın tələblərinə uyğun olaraq həmişə yeniləşmək ruhu vardır: “*Bir dəfə bu bizə yəqin olmuşdur ki, yeni bir yaşayış dövrünə girməmiş lazımdır. Zira, indiki şərait daxilində yaşamaq qeyri-mümkündür. Budur ki, təbii olaraq, bizdə bir təcəddüd və intibah əsəri görünməyə başlamışdır*”. Seyid Hüseynə görə 1905-ci il inqilabı illəri “Azərbaycan türkləri üçün bir intibah dövrü” olmuş, bu intibahın ba-

şında da Əli bəy Hüseynzadə və Əhməd bəy Ağaoğlu dayanmışdır.¹⁷

Seyid Hüseynə görə, millətin maariflənməsinə və savadlanmasına qarşı çıxanlar arasında ən ciddi təhlükə “molla”lardır. O, həmin zümərəni nəzərdə tutaraq yazırdı ki, islamiyyət həmiləri adlanan “ruhani atalar”özləri “müsəlmanların tərəqqisi yolunda heç bir zərrə səy etmədiqləri bir yana dursun, bu yolda çalışanları da cürbəcür adlar ilə camaatın nəzərində ləkələndirirlər. Bununla müsəlmanların avam və anlaşıq qalmalarına böyük bir xidmət etdilər”. Ona görə, mövhumatçı, xurafatçı mollalar bu vaxtdək müsəlman ölkələrində, o cümlədən Qafqazda tərəqqi yolunda böyük bir əngəl olmuşlar. Belə ki, çağdaş ruhlu milli mütəfəkkirlər xalqı tərəqqiyə tərəf apardığı halda, yalançı “molla”lar geriçiliklə məşğul olurlar. Halbuki, din xadimləri müsəlmanların maariflənməsi işində daha fəal iştirak etməlidir; məsələn, məhərrəmlikdə İmam Hüseyni ağlamaqla yanaşı müsəlman qardaşlarının qayğısına qalmalı, onlara mənəvi və maddi baxımdan yardım etməli, bir sözlə milli işlərlə məşğul olmalıdır: “İmamı ağlamaqdan qabaq gərək şəxs özünü ağlasın, yəni öz milli işlərinə qarışsın. Axırda söhbət buraya əncam çəkildi ki, neçə illərdir hər ildə filan qədər tut, silə kimi bilmənfəət şeylərə xərc qoyulur, aya, bu xərc olunan pulları millət uğrunda qoysaq yaxşı olmazmı? – deyər bu məsələni müzakirə edib, axırda məhəllə rəisləri buna qoydular ki, Şah məscidinin həyatında mövcud olan məqbərəni üsulicədid üzrə bir ibtidai məktəb tərtib versinlər ki, məhəllə uşaqları küçələrdə gəzməyib, ora təhsilə getsinlər... Budur bərat, budur qəbul olunmuş təziyə! Ümidvaram ki, hər ildə bir belə xeyir iş iqdām (təşəbbüs edilsin- F Ə.) olunsun! Şah məscidinin bu növ təziyədarlığından qeyri təziyədarlar ibrət götürsünlər!”¹⁸

Milli intibahı gücləndirməyi yalnız dini deyil, milli birlik baxımından da vacib sayan Seyid Hüseynə görə, millətin namusunu, mənlüyini qorumaq müqəddəs vəzifədir: “*Mən də özümü bu vəzifə ilə müəzzaf (vəzifələndirilmiş*

¹⁷Talibzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, “Yazıçı”, 1978, s. 238

¹⁸Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.150

¹⁶Yenə orada

– F.Ə.) bilirəm ki, istər qardaşım olsun, ümumiyyətdə dəxi olan məsəid (ali ideyalar – F.Ə.) barəsində sükut etməyim. Hər kəs rəncidə olursa olsun. Rədiyyə (ali ideyalara qarşı əks düşüncələr- F.Ə.) yazarsa cavabını alar, buna görə mən olunacaq hücumlardan heç ehtiyat etmirəm”. Bu mənada, onun yaradıcılığında milli mübarizlik ruhu özünü daha çox büruzə verir. O, yazılarında Azərbaycan türklərini məslək və məfkurəsində möhkəm olmağa, müstəmləkəçilikdən qurtulmağa səs-ləyirdi. Onun fikrincə, hər hansı millət qorxaqdırsa onun gələcəyi yoxdur və bir gün tarix səhnəsindən silinib gedəcəkdir: “Qorxaq bir millətin heç vaxt işi irəli getməz. Ya tərəfi müqabil və ya... qeyrinin iki kəlmə lağ-lağayı lisandan ibarət olan təhdidatından xof edib işindən qayıdar. Və ya rəis və sərkərdələri olan düşmənin quru bir vədəyi ümidinə yanılıb millətini və vətənini əcnəbinin dəst (bütövlükdə - F.Ə.) təcavüzünə tapşırar, o vaxt həm özünü, həm də millətini məhv edər”.¹⁹

Ümumiyyətlə, Seyid Hüseynə görə, bir şəxs və ya bir millətin cəsarət və mətanətinin olub-olmaması onun gələcəyini müəyyən-ləşdirir. Əgər bir millətdə mətanət və cəsarət yoxdursa, onun gələcəyə ümidi də olmayacaqdır. Belə millət və fərdlər isə gec-tez tarix səhnəsindən silinməyə məhkumdur. Bu mənada, o, Azərbaycan türklərinin mətanətli və cəsarətli millət olmasına inamını tam əminliklə ifadə edirdi. Sadəcə, Seyid Hüseyn tövsiyyə edirdi ki, ikiüzlü “millətpərəst”lərdən və “ruhani”lərdən uzaq olmaq lazımdır. Çünki, onlar millətin cəsarətini və mətanətini məhv etməyə çalışır. O, “Şikayət” adlı məqaləsində yazırdı: “Ey bizim sahiblərimiz, Allah xatirinə bizə yazığınız gəlib bizi minin də, amma lap boynumuza oturmayınız. Bizə nəsihət edəndə iki min söyüş deyib, millət adı ilə növbənöv yalanlar satmayınız. Bizim zəhmətimiz ilə pul qazananda, ay “millət yolunda xərc edirik” deyib əfsanə yalanlar ilə başımızı tovlamayınız. Üstümüzə mənəndə istər ağ köynkəli, istər ağ sarıqlı, istər çəkməli, istər nəleyinli (başmaqlı- F.Ə.), Tanrı

xatirinə bizə dünya və axirət ilə guya tərbiyə verirsiniz deyə, çox bizləməyiniz”.²⁰

“Mühüm bir ehtiyacımız” məqaləsində o yazırdı ki, artıq geriyəpərəst (gerilikçi, cahil – F.Ə.) deyil, irəlipərəst (irəliçi, inkişaf tərəfdarı, tərəqqipərvər – F.Ə.) və millətpərəst olmaq lazımdır. Avropa millətləri, hətta Azərbaycan türklərinə qonşu millətlər tərəqqiyə üz tutduğu bir zamanda cahil qalmaq bir millətin məhvi deməkdir. “Cəmiyyətlərimizin birləşdirilməsi” məqaləsində də o yazırdı ki, müsəlman-türk təşkilatlarının birgə hərəkət etmələri vacibdir. Onun fikrincə milli birləşmənin yaranmasında milli şüurun formalaşması önəmli amildir. Ancaq Quzey Azərbaycandan uzaq düşən bəzi gənclər var ki, milli şüur məsələsində əziyyət çəkir. “Ağarılan dişlər” məqaləsində o, buna örnək kimi iki gəncin ona yazmış olduğu məktubdan bəhs etmişdir. Məsələn, Şuşada təhsil alan tələbə ona yazdığı məktubda bir gün millətinin maarflənməsinə və ağ günə çıxmasına inamını ifadə etmişdir. Seyid Hüseyn yazırdı: “Bir gün iki məktub aldım. Birini Şuşa realnisi-ni bu yıl bitirəcək bir mütəəllim (tələbə- F.Ə.); digərini Moskva politexnikumuna keçən sənə girmiş bir student göndərmişdi. Şuşalı mütəəllim yazdığı məktubunu bu cümlələrlə tamam ediyordu: “...Çoxdan bəri tulladığım ümid sitarəsi (ulduzu- F.Ə.) yenə qənşərimdəki qara dumanları yarıb parlamaq istiyor. Qarşısında bir işareyi-sual gibi duran şübhələr zail oluyor. “Bir gün gələr - bugünkü qığılımlar günəş olur” həqiqətinə inanmağım gəliyor... əvət, inanıyor və inanmaq da istiyorum. Lakin qorxuyorum ki, bu saat masamın arxasından bir baş çıxıb, dişlərini bana ağartsın. Acı bir qəhqəhə izhar edərək desin: Çocuqsun, aldanıyorsun!!!

Bu məktub bəndə təsviri qeyri-qabil bir fə-rəh və bir təsir oyatdı. Bir mütəəllimin şu yol-da məktub yazması, mühitini görərk istiqba-lından bir növ tərəddüd və şübhədə bulundu-ğu, beləliklə el və millət qayğısı çəkdiyi bəni ciddən sevindirirdi. Kəndi-kəndimə dedim:

-Əvət, sevimli cocuq... aldanıyorsun... La-kin bu aldandığın, zənn etdiyini tərəfdən, bu-günkü qığılımların yarın Günəş gibi parlaya-

¹⁹Yenə orada, s.157

²⁰Yenə orada, s.168

caqları ümidində yanlış olduğunda deyil, bəlkə masanın arxasından çıxacaq ağarılan dişlərin mövcud olduğundandır. Qorxma, kimsə ümidində yanlışlığınisana söyləməyə və masanın arxasına girib gizlənməyə cəsarət etməz”.²¹

Seyid Hüseyin yazırdı ki, Moskvada oxuyan tələbə isə türk dilini artıq bilmədiyi üçün ona rus dilində məktub yazılmasını istəmişdir. Bu səbəbdən kədərənən Seyid Hüseyin, yazırdı: “Əvvəlki məktubdan hasil etdiyim nəşə pozuldu. Türk oğlu bir türkün, qafqazlı bir igidin, irəlidə Günəş olacağına ümid bəslədiyimiz bir qılgıncımı- bir studentin öz ana dilini utanıb qızarmadan bilmədiyini söyləməsi məni ağrıtdı. Gördüm ki, şuşalı mütəəllim haqsız deyilmiş... Bu kərə bənim qulağımda acı qəhqəhələr cingildəməyə başladı: - Aldanıyorsun”!!!²²

Bu iki məktubun təsiri altında düşüncələrə dalan Seyid Hüseyin türk xalqının istiqbalı ilə bağlı bəlli bir nəticəyə gəlməyə çalışmışdır. O, yazırdı: “Düşünüyür, həm də bu iki məktubun məndə buraxdığı təsir altında düşünüyürəm. Kəndi-kəndimə diyürüm. Doğurdanmı aldaniyorsun? Bu gün kəndilərinə bir qılgıncım nəzərlə baxdığımız çöcülərimiz və məktəblilərimiz yarın Günəş olaraq üstümüzə çökən qara dumanları məhv edəcəkləri yerdə acəba yanar ol olaraq bizi və bizliyimizi yıxacaq, məhvimi edəcəklər? Buna inanmaq istəmiyür, ümidimi bəzi kiçik şeylərlə qüvvətləndirməyə çalışıram: aşığı sinif əhalimizin, yarımşavadlı gənclərimizin içtimai işlərə, milli məsələlərə olan səmimiyyətləri, ümumi fəlakətlərə qarşı öz qəpik-quruşlarından keçdikləri, hələ ibtidai şəhər məktəbi mütəəllimlərinə birinin qəzetə idarəsinə öz sinif arkadaşlarından toplayıb göndərdiyi üç manat 74 qəpik bir ianə ilə yazdığı məktubu, on minlərlə toplanacağını zənn etdiyi ianaələr arasında “bal arısı” gibi özlərinin iki qətrə bal misalında olan mühəqqər (gerçək – F.Ə) ianələrini görməklə mütəsəlli olduqlarını bildirmələri ümidimdə aldanmadığımi bana öz zəif səs ilə bildirmək istiyordu. Lakin milli bir məsələ müzakirəsi üçün beş-altı doktor, dörd-beş dava vəkili və bir o qədər mühəndis

və iki o qədər müəllim və ali təhsil görmüş çavvan və ixtiyarlarımızın hər rusca danışmaları, (“üzr bədtər əz günah” qəblindən olaraq) türkçə ifadəyi-məram etməkdən aciz olduqlarını üzr gətirdikləri yenə bəni ümitsizliyə düşürdü. Şuşalı mütəəllimin; masası arxasından çıxıb görülcəyindən ehtiyat etdiyini “Ağarmış diş”ləri bən bu kərə məzkur məclisin binası üzərində qəhrəmançasına bir vəziyyətdə dayanaraq qəhqəhələr etdiyini görməyə, “aldanıyorsun” sədasını eşitməyə başladım”.²³

Bütün bunlara baxmayaraq milli istiqbala, türkçülüyn parlaq gələcəyinə ümidini itirmək istəməyən Seyid Hüseyin hesab edirdi ki, heç bir türk övladı ümitsiz olmamalıdır. O, yazırdı: “Küçələrdə dəstə ilə məktəbə gedən qızlarımızı görüb yenə seviniyürəm. Hesab və təxmin etdikdə anlıyürüm ki, yalnız Baküdə istər məktəblərdə, istər xüsusi surətdə evlərdə oxutdurulan qız çöcülərinin sayı doqquz yüzə yaxınlaşmaqdadır. Hələ bu yıl ətrafdan təhsil məqsədilə Baküyə gəlib Hacı Zeynabidin Tağiyevin Ünas (Qız) məktəbində yer bulunmadığından gözü yaşlı bir halda geri qayıtmağa məcbur olan qızların halı dolayısıyla nə qədər də ümidbəxşdir. Oxuyan çöc, məktəblər azlıq ediyür. Təbii bu hallar bizim gələcəyimizi bizə təbşir ediyürlər (bizə yazırlar- Q P., F.Ə.). Artıq ağarılan dişlərdən qorxmıyürəm. Kəndi-kəndimə deyürəm: heç bir şey bir halla qalmaz. Bu gün bizdə bir tərəfdən əcnəbiləşmək, öz dilini bilməmək “tərəqqi” ediyürsə, milli məktəblərimiz, əski mədərəsələrimiz məhv oluyürsə, digər tərəfdən də milliyyət məsələləri ortaya qoyulur, qadınlarımız oxuyür. Onlar bizim içtimai işlərimizə qarşıyür, millət qayğısı ilə məşğul bulunuyürlər. Bizim milliyyətimizi, dilimizi oxumuş gözüaçıq, dünyadan xəbərsiz – gələcəkdə analarımız olacaq qızlarımızı mühafizə edib qoruyacaqqlar. Hələ onların cəmiyyətlər təşkil etmələri, fəqir və yoxsul qızların tərbiyələrinə çalışmaları ayrıca bəni fərəhləndiriyürdü. Götürüb Şuşalı mütəəllimə yazmaq istiyürüm ki, əzizim, vəqəən sən aldaniyorsun! Heç bir ağaran dişdən qorxmamalı, heç bir şübhə ümidini qırmamalıdır. Xanımlarımız, bi-

²¹ Hüseyin Seyid. Ağarılan dişlər. “Qardaş köməyi” jurnalı №2, 1917, s. 27-28

²² Hüseyin Seyid. Ağarılan dişlər. “Qardaş köməyi” jurnalı №2, 1917, s.28

²³ Hüseyin Seyid. Ağarılan dişlər. “Qardaş köməyi” jurnalı №2, 1917, s.28-29

zim get-gedə millətindən və milliyyətindən uzaq düşən doktorlarımız, advokat, mühəndislərimizi, müəllim və mürəbbiyələrimizi bundan sonra əcnəbləşməyə buraxmazlar”.²⁴

Seyid Hüseyn Azərbaycan türklərinin milli birliyinin əsas atributu kimi dil məsələsini mühüm hesab etmişdir. O, hər bir türk xalqının öz milli dilini inkişaf etdirməsinin tərəfdarı olmuşdur. Bu baxımdan o, 1910-cu illərin ortalarında Bakıda nəşr olunan jurnal və qəzetlərdə milli dil məsələsi ilə bağlı gedən müzakirələrdə fəal iştirak etmişdir.

“Bizim ərəb və fars lüğət və kəlmələrinə ehtiyacımız yox deyildir; lakin türkcədə mövcud olan bir lüğət və bir kəlmə yerinə farsca, ərəbcə bir kəlmə ...yazmağa nə şey bizi məcbur etsin?.. Doğrudur ki, biz kəndi dilimizin ədəbi bir dil olmasını və qaba ləfzlərdən ari(təmiz – F.Ə.) bulunmasını istiyoruz. Bu istəyiş türk kəlməsi və tərkibi yerinə fars və ərəb kəlməsi və tərkibi qonulsun demək deyildir, yaxud Altun qələmin sözləri kimi heç kimin anlamayacağı bir tərzdə yazılmış cümlələr deyildir”.²⁵

O, “Türk sözləri” məqaləsində də yazırdı ki, hər bir millətin dili onun varlığıdır. – *“İndi mən təmiz türkcə yazmaq istəyirəm. Bu yazımda çalışacağam ki, türkcədən başqa özgə, yad və bizə yabançı dillərdən bacardıqca və gücüm çatdıqca sözlər almayım”*²⁶ Akademik Kamal Talıbzadə yazırdı ki, Seyid Hüseynin Azərbaycan türkcəsinin təmizliyi, ədəbi dilin xalq dilinə yaxınlaşması uğrunda apardığı mübarizə və bu mövzuda yazdığı məqalələr deklarasiya olaraq qalmadı: “O, öz bədii yaradıcılığında olduğu kimi, ayrı-ayrı yazıçılar, bədii əsərlər haqqındakı məqalələrində də müntəzəm olaraq bədii dil normalarından bəhs etmişdir”.²⁷

Seyid Hüseyn 27 aprel faciəsindən sonra türkçülük, istiqlalçılıq, cümhuriyyətçilik düşüncələri ilə bolşevizmdən uzaq durmuş, hətta bir müddət şəhər həyatını tərk edərək kəndə üz tutmuşdur. O, 27 aprel faciəsinin doğurduğu “28 aprel inqilabı”nı həzm edə bilmədiyi, hələ

də 28 may istiqlalına sadıq qaldığı üçün bu addımı atmışdı. Seyid Hüseyn özü sonralar bunu belə izah etmişdir: “28 aprel revolyusiyası mənim üçün gözlənməz bir hadisə deyildi. Ancaq mən Aprel revolyusiyasını birdən-birə qəbul edə bilmədim. İgirmi üçüncü ilə kimi tərəddüd etdim. Mən hələ revolyusiyanın birinci günlərindən “Çarxların hücumu” hekayəmdəki Murad kimi Bakıdan qaçdım, uzaq bir kəndə çəkildim...O, heç bir zaman tutduğu türkçülük, islamçılıq, istiqlalçılıq, azərbaycançılıq yolundan geri çəkilməmişdir. Başqa sözlə, Seyid Hüseynin mahiyyəti 27 aprel faciəsindən sonra da türklük, islamlıq, istiqlalçılıq və azərbaycançılıqla bağlı olmuşdur. Bircə, onun şəhidlik zirvəsinə ucalmasında isə həmin ideyalar həlledici rol oynamışdır.

Seyid Hüseynin milli maarifçilik və ədəbi-tənqidi görüşləri

Seyid Hüseynin milli maarifçilik və ədəbi-tənqidi nəsrində Azərbaycan ədəbiyyatının ən parlaq səhifələrindən biridir. Seyid Hüseynin 1920-ci illərin sonundan, 1930-cu illərin birinci yarısına qədər yazdığı ədəbi-tənqidi məqalələri, hekayələri o zaman oxucuların dillərində əzbər olmuşdur. Hekayə və publisistik məqalələrində o, mürtəcə, gerilikçi “ziyalı”ların əleyhinə çıxmış Azərbaycan türkcəsinin saflığı uğrunda mübarizə aparmış, Azərbaycan xalqının ədəbiyyatı və onun ədəbiyyat xadimləri haqqında məqalələr, çağ daş həyatdan bəhs edən hekayələr yazmışdır.

Prof. Vaqif Sultanlı yazır ki, yaxın tarixi keçmişdə ədəbi tənqidin, ədəbiyyatın inkişafındakı müstəsna rolunu Mirzə Fətəli Axundzadə ətraflı səciyyələndirmiş, bu yolun davamçılarlarından biri də Seyid Hüseyn olmuşdur: *“Daha sonra Həsən bəy Zərdabi, Firidun bəy Köçərli, Seyid Hüseyn, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Yusif Vəzir Cəmənzəminli, Üzeyir Hacıbəyli və başqa müəlliflər tənqidin ədəbi-bədii düşüncədə yerini, önəmini fərqli aspektlərdə dəyərləndirmiş, habelə tənqidin tənqidi istiqamətində əsərlər yazmışlar”*.²⁸ V. Sultanlıya görə

²⁴ Hüseyn Seyid. Ağarılan dişlər. “Qardaş köməyi” jurnalı №2, 1917, s.29

²⁵ İqtibas aşağıdakı kitabdan götürülmüşdür: Talıbzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, “Yazıçı”, 1978, s. 250

²⁶ Hüseyn Seyid. Türk sözləri, “El həyatı” jurnalı №2, 1918

²⁷ Talıbzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, “Yazıçı”, 1978, s. 253

²⁸ Sultanlı Vaqif. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Bakı, “Nurlar” nəşriyyatı, 2019, s.6

zəlliklə də, XX yüzilin əvvəllərində Azərbaycan ədəbi tənqidində Seyid Hüseyn, Firidun bəy Köçərli, Əhməd bəy Ağaoğlu, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və başqa müəlliflərin resenziyaları janrın ilk örnəkləri kimi dəyərləndirilə bilərlər. Onun fikrincə, sonrakı illərdə isə Mehdi Hüseyn, Mirzə İbrahimov, Əkbər Ağayev, Yaşar Qarayev, Bəkir Nəbiyev, Təhsin Mütəllibov və başqa müəlliflərin resenziya janrında yazdığı əsərlər elmi-nəzəri səviyyəsi ilə seçilir.²⁹

Qeyd edək ki, milli maarifçilikdən çıxış edən Seyid Hüseyn “sənət sənət üçündür” deyinini nə tamamilə qəbul, nə də rədd etməmişdir. Seyid Hüseynə görə, sənətə hörmət etməklə yanaşı, avam, cahil xalqı maarifləndirmək də lazımdır. Yəni sənət əsərləri bəşəriyyətə yalnız sənətin incəliklərini deyil, bununla bərabər həyatı da təlim etməlidir. O, yazırdı: “*Sənət sənət üçündür*” - deyər, *ədəbiyyatda bir nəzəriyyə var... Bununla bərabər, ikinci nəzəriyyə dəxi vardır. Bu nəzəriyyəyə görə, “sənət yalnız sənət üçün deyil, bəlkə həyat üçündür. Yəni sənətkarənə yazılan əsəri-sənətlər bəşəriyyətə yalnız sənətin incəliklərini deyil, bəlkə, bununla bərabər, həyatı da təlim etməlidirlər*”.³⁰

Seyid Hüseynin ədəbi-tənqidi görüşlərini şərh edərkən belə bir fikri vurğulamaq lazımdır ki, o, sənətdə realizmtərəfdarı idi. Onun realizm metodu və prinsipləri ilə bağlı mülahizələri yetərinə əsaslandırılmasa da, amma ilkin halda, hələ nəzəri fikrin tam formalaşmadığı bir dövrdə bu mülahizələr maraqlı doğururdu. Seyid Hüseyn yazırdı ki hər şeyi olduğu kimi köçürənnaturalizmin əksinə olaraq realist ədəbiyyat yazıçısının daxili aləmini, hadisələrə münasibətini göstərmək üçün də imkan verir. Bir müəllif bir hadisəni, bir tarixi özünə mövzu seçər, orada öz fikrini, öz ruhunu irəli çəkər, özündən oraya bir çox şeylər əlavə edərək onu sənətkarənə bir hala salar...-“Biz haçana qədər tənqiddən qorxacağıız? Tənqidsiz ədəbiyyat ormanlarda bitən yabani ağac misalında olar ki, onda gözəl, nəzərə xoş görünən bir meyvə bulmaq olmaz. Bir az açıq danışmaq lazımdır gələrsə, cəsarət edib demək olar ki, tən-

qidsiz yazı və mətbuat tərbiyəsiz və bu tərbiyəsizlikdən dolayı əxlaqsız çocuqlar kimi olar ki, hər qisim nəzakətsizlikdən və akadaşlarına qarşı fəhş deməkdən çəkinməz”.³¹

Vaqif Yusifli hesab edir ki, Seyid Hüseyn bütövlükdə hər cür naturalizmin, çılpaq həyat səhnələrinin təsvir edilməsinin əleyhinə idi: “O, fransız yazıçısı Emil Zolyanı bir qüdrətli sənətkar kimi qiymətləndirirdi, onun realist mövqeyini çağdaş yazarlara örnək göstərirdi amma naturalist təsvirlərini nöqsan hesab edirdi. Tarixi hadisələri kopyalamağı da qüsurlu sanır, yazıçılardan fotoqrafçılığa enməməyi tələb edirdi.

Seyid Hüseyn bir tənqidçi kimi çalışmışdır ki, hər bir əsərin qiymətini düzgün və layiqincə versin. O, hər zaman tənqiddə və tənqidçiyə ehtiyac olduğunu yazırdı: “Tənqiddə bu qədər ehtiyac olduğu halda təəssüflər olsun ki, bu vaxtadək bu xüsusə bizdə əhəmiyyət verilməmişdir. Budur ki, nə müəlliflərimiz hansı yol ilə yazacaqlarını bilirlər, nə də şairlərimiz nə kimi əsərlərin camaata mənfəət verəcəyini tanıyırlar. Bizdə tənqidçi yoxluğundandır ki, yazılan və nəşr edilən kitablarımızın içində bir çox əxlaqpozan və heç bir məziyyəti olmayan kitabçalara təsadüf edilir. Yenə tənqidçi yoxluğundandır ki, “Osmanlı hökumətini qüdrətli günləri” kimi kitablarda türklərin tarixi gülünc surətdə meydana qoyulub.

Ədəbi tənqidin təsir dairəsini geniş götürən Seyid Hüseynin fikrincə, tənqid həm yazıçılar, həm də oxucular üçündür. O, yazırdı: “Mətbuatımızı salamat bir cığıra salıb, onu camaatımızdan ötrə bir əxlaq və bilik məktəbi halına qoymaq üçün lazımdır ki, təbdən çıxan hər rissalə və kitabçaya baxılıb, o barədə qəzet sütunlarında bəyani-mütaliə edilsin, onun pis və yaxşı tərəfləri yazılıb göstərsin. Bununla həm oxucular hansı kitabın alınub oxunması lazımdır olduğunu bilər və həm də müəllif və yazıçılar nə yolda yazmağı düşünməklə özlərinə ədəbi bir məslək ittixaz (öyrənərlər- F.Ə.) edərlər”.³²

Ümumiyyətlə, Seyid Hüseynin tənqidçi qələminin yüksək qiymətini C.Məmmədquluzadə

²⁹ Sultanlı Vaqif. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Bakı, “Nurlar” nəşriyyatı, 2019, s.38

³⁰ Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.201

³¹ Hüseyn Seyid. Tənqid. “Qurtuluş” jurnalı, 16 oktyabr 1915-ci il, №2

³² Hüseyn Seyid. Əcəmlilik dövrü və onunla mübarizə. “İqbal” qəzeti, 3 noyabr 1913-cü il, №489

də, M.Ə.Sabir, Y.V.Çəmənəminli, Ə.Haqverdiyev, N.Nərimanov, S.M.Qənizadə, M.S.Ordubadı yaradıcılığına münasibətdə də aydın görmək olar.Seyid Hüseynin ən çox sevdiyi sənətkarlar sırasında heç şübhəsiz, Mirzə Ələkbər Sabir birinci idi. O, Sabirin ölümündən səkkiz il sonra ona həsr etdiyi bir məqaləsində böyük vətənpərvərlik hissi ilə yazırdı: “M.Ə.Sabirin qiymətini indiyə kimi bizim millət bilməyib. Əgər belə şair özgə millətdə olsaydı, ona heykəl qoyardılar, onun əsərləri min-min tirajlarla nəşr olunardı, onu hər bir əcnəbi dilə tərcümə edərdilər, hər il ona yadigar axşamlar, müsamirələr edərdilər, onun adını ucaldardılar, vird edərdilər. Qonşu və əcnəbi millətlərə göstərərdilər ki, onların da milləti dahilər yaratmağa qabildir. Bizim ən böyük milli eyiblərimizdən biri budur ki, biz öz şairlərimizi, ədiblərimizi, millətsevərlərimizi qiymətləndirə bilmirik, onlara laübalı, bəzən mərhəmətsiz baxırıq. Geniş intişara layiq olan M.Ə.Sabirin kitabı heç bir yerdə tapılmır. Qoqol hər bir rusun sevimlisi olduğu kimi, indi Sabir də hər azərbaycanlının sevimlisidir”.³³

Seyid Hüseyn C.Məmmədquluzadənin “Ölülər” komediyasının ilk tamaşası ətrafında gedən müzakirələrdə iştirak etmiş, əsərə öz layiqli qiymətini vermişdir. O, əvvəlcə “Ölülər” haqqında təəssürat”, sonra isə “Ölülər” və onun tənqidləri haqqında bir mütalibə” adlı məqalələrini dərc etdirərək, bu əsəri “ədəbiyyatımızda inqilab törədə biləcək məziyyətdə” olan əsər kimi dəyərləndirmişdir. Bu baxımdan Cəlil Məmmədquluzadənin “Ölülər” əsərinintürk ədəbiyyatında inqilab törədə biləcək məziyyətdə olduğunu yazan Seyid Hüseynə görə, bu əsər yalnız N.V.Qoqolun “Müfəttiş”i deyil, Viktor Hüqonun “Səfillər”i ilə də müqayisə edilə bilər.³⁴

Onun fikrincə, yalnız bu kimi əsərlərlə cəhalət içində olan müsəlmanları oyatmaq mümkündür. Seyid Hüseyn yazırdı: “Bilirəm, bir çoxları Mirzə Cəlilin “Ölülər”ini Qoqulun “Revizor”da Kefli İskəndər kimi bir qüvvə yoxdur ki, “elm oxuyun, alim olun deyib”,

“adam olun” deməyənlərə, doqquz yaşında ərə gedən qızlara, qardaşının, ata və anasının dirilməsindən ötrü fikirləşməyə gələnlərə, dirildikdən sonra evlərinə, yurdlarına qayıtmaq istərkən qapısı üzünə açılmayan ölülərə gülsün, doqquz yaşında nazılarını şeyx nəsrullahlara məcburən arvad etmək istəyən atalarının üzünə tüpürməklə ağlasın və ağlatsın. Mən deyirəm ki, bir əsr bundan əvvəl Fransa əhvali-ictimaiyyəsinə “Səfillər”nə isə V.Hüqonun ac və səfil arvad uşaqları və küçələrdə yaşayan sahibsiz “gülxan bəyləri” bəşər cəmiyyətinə və fransız əfkarına necə təsir bağışlayacaq, səhnəmizdə rusların “Revizor”u qədər ölməz tutacaqlar”.³⁵ Seyid Hüseyn əsərin qiymətini düzgün anlayıb verə bilməyənlərə cavab olaraq yazırdı: “Ölülər” faciəsinin ruhu Şeyx Nəsrullahın hiylələrində deyil, onun hiyləsi qurbanı olan doqquz yaşlı nazlılarının ailədəki və həyatı-ictimaiyyətimizdəki mövqelərindəndir”.³⁶

Qeyd edək ki, Seyid Hüseynin yaradıcılığında Azərbaycan romantizminin nümayəndələrindən Məhəmməd Hadinin, Abbas Səhhətin, Abdulla Şaiqin və başqalarının dünyagörüşünün təhlili, tənqidi önəmli yer tutmuşdur.

Ədəbiyyat tarixində istedadlı bir ədəbiyyatşünas tənqidçi və publisist kimi tanınan Seyid Hüseynin Azərbaycan ədəbiyyatı, teatrı, dili və mətbuatının inkişafında mühüm xidmətləri olmuşdur. Mətbuat səhifələrində dərc olunan “Ədəbiyyata bir nəzər”, “Sabir və N.Vəzirov haqqında”, “Mətbuatımıza bir nəzər”, A.Divanbəyoğlunun “Can yanğısı”, M.C.Ordubadının “Bədbəxt milyonçu, yaxud Rzaqulu xan Firəngiməab”, Firidun bəy Köçərlinin “Balalara hədiyyə”, C.Cabbarlının “Ədirnə fəthi” əsərləri haqqında yazdığı tənqidi məqalələr ədəbiyyatşünaslığın inkişafında önəmli yer tapmışdır.

Seyid Hüseyn Azərbaycan ədəbiyyatında roman janrının olmamasından, həyat hadisələrini geniş planda əks etdirən epik əsərlərin azlığından şikayətlənirdi.Tənqidçinin fikrinə görə, romanın “Təhriri-əxlaq”a rolu böyükdür. Hər bir insanın öz nöqsanlarını görmək üçün roman əlverişli vasitədir. Romanda həyat

³³Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı,“Tural-Ə” NPM, 2002, s.194

³⁴Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı,“Tural-Ə” NPM, 2002, s.194-196

³⁵ Hüseyn Seyid. “Ölülər” haqqında təəssürat. “Açıq söz” qəzeti, 1 may 1916-cı il, №173

³⁶Yenə orada

hadisələri geniş şəkildə, canlı bədii lövhələr vasitəsi ilə təsvir olunur. Bu baxımdan Azərbaycan ədəbiyyatının keşiyində sərvaxt dayanan, öz xalqının ədəbi-bədii fikrinin hər cəhətdən inkişafına çalışan Seyid Hüseynin tənqidçilik fəaliyyəti geniş vəhatəlidir.³⁷

Ümumiyyətlə, Seyid Hüseynin tənqidçilik fəaliyyətində Azərbaycan romanı ilə bağlı məsələlər də geniş əks olunmuşdu və deyək ki, bu problemlə ən çox maraqlanan tənqidçi Seyid Hüseyn idi. Roman Azərbaycan ədəbiyyatı “səhnə”sinə yenicə daxil olurdu və əlbəttə, əsrin əvvəllərindən 1917-ci il inqilabına qədər təxminən iyirmi beşdən artıq (əsasən kiçik həcmli) roman yazılıb çap olunmuşdu.

Azərbaycan oxucusu artıq belə bir janrın mövcud olduğunu bilirdi. Seyid Hüseyn romanın ədəbiyyatımız üçün gərəkliliyini belə izah edirdi: “Romançılıq ədəbiyyat aləmində bir sənətdir. Bizim ədəbiyyatımız sair müsəlman olan millətlər ilə bərabər şeir babında (hissəsində- F.Ə.) çox irəliləmişdir... Nəsr babında qeyrilərə nisbət geridə qaldığından romançılıq sənəti bizdə bir halətdədir. Halbuki, romanın təhzi-əxlaq üçün əhəmiyyəti çoxdur. Bu cür fikri söyləmək üçün romandan gözəl bir alət olmaz. Roman vasitəsilə bir millətin həqiqət kimi qəbul etdiyi nöqsanlarını elə tənqid etmək olar ki, oxucu onu şirin oxumaqla, öz nöqsanlarını düşünə bilər”.³⁸

Seyid Hüseyn Azərbaycan romanının ilk mərhələsində yaranan bu kiçik romanların bir çoxuna məqalələr həsr etmiş, o əsərlərin məziyyətləri və qüsurları barədə fikrini çəkinmədən söyləmişdir. O dövrün ədəbi həqiqəti bu idi ki, gərək romanda həyat, təsvir edilən hadisələr və obrazlar reallığı əks etdirdi. Seyid Hüseyn M.S.Ordubadinin “Bədbəxt milyonçu” əsərini “bütün həqiqətləri ilə bir roman” adlandırır. Romanın əsas konfliktini İran istibdadı ilə demokratik qüvvələr arasında münaqişədə görürdü. Təsvir edilən müsbət obrazların hərəkətlərini təqdir edən tənqidçi, onların yaşadığı mühitdə maarifçiliyi təbliğ etmələri, lakin həm ailə, həm də ictimai mühitdə bədbəxt-

liyə düçar olmalarını faciə hesab edirdi. Amma əsas odur ki, bu romanla Ordubadi artıq realist bir sənətkar kimi inkişaf edir. Kamal Talibzadə yazırdı: “Seyid Hüseyn də “Bədbəxt milyonçu” romanının əhəmiyyətini, hər şeydən əvvəl, onun toxunduğu məsələdə, ideyasında görürdü. Tənqidçi yazır ki, ədib öz qarşısına (romanın müqəddiməsində qeyd etdiyi kimi), Nəsrəddin və Müzəfərrəddin şahların dövründəki istibdadın “İrana nə kimi fəna təsir bəxş etməsini” canlandırmaq məqsədini qoymuşdur. Lakin bu məsələlər əsərdə, təəssüf ki, kifayət qədər öz həllini tapa bilməmişdir. Müəllif Rzaqulu xanın və Böyükxanımın ailə faciəsi kimi ikinci dərəcəli məsələlərlə daha çox məşğul olmuş, buna görə İranın daxili ictimai və siyasi həyatına kifayət qədər diqqət yetirə bilməmişdir”.³⁹ Ən sonda o, roman haqqında belə bir nəticəyə gəlmişdir: “Ümumən “Bədbəxt milyonçu” barəsində demək olar ki, məzmunu olduqca gözəl bir roman olduğu halda, özü, yəni yazılışı bir o qədər ustadanə yazılmamışdır. Yəni müəllif cənabları bunu əgər istəsəydilər, daha gözəl və əsaslı surətdə yazardılar ki, onun olacağı və nöqsanlar yek nəzərdə gözə çarpmazdı”.⁴⁰ Təyyar Salamoğluna görə Seyid Hüseynin məqalələri zamanına görə, ədəbi tənqidin qarşısında duran tələblərə cavab verirdi. Çünki, onun yazılarında ədəbi prosesin məhsulu olan hər bir əsərə yazıcının yaradıcılıq yolunun inkişafı, milli və dünya ədəbiyyatının tarixi və çağdaş mənzərələri kontekstlərində dəyər vermək cəhdi öndə idi. Seyid Hüseyn hər bir əsərə aid olduğu janrın tarixi yaddaşı zəminində təhlil obyektinə çevirməyi bacarır, onları dünya ədəbiyyatı nümunələri ilə müqayisə müstəvisinə gətirə bilirdi”.⁴¹

Seyid Hüseynin bəyəndiyi romanlardan biri də Abdulla bəy Divanbəyoğlunun “Can yangısı” əsəri idi. Bu əsəri o, dilinin təmizliyinə, səlisliyinə, obrazların təbii surətdə təsvir edilməsinə görə bəyəndi. “Can yangısı” arvadlarımızın hallarında bir nümunə göstərmişdir,

³⁷ Abidqızı Göyərçin. Seyid Hüseynin ədəbi-tənqidi fəaliyyəti. “Ədalət” qəz., 22 noyabr 2017-ci il, s.7.

³⁸ Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.175

³⁹ Talibzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, “Yazıçı”, 1978, s. 207

⁴⁰ Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.186-187

⁴¹ Salamoğlu Təyyar. Seyid Hüseyn tənqidi XX əsrin əvvəllərində. “Kredo” qəzeti, 04 dekabr 2019-cu il, s. 5

“Can yangısı” Qafqazın köçəri məişətini təsvir edən hekayədir. Bu hekayə Ruqiyyə adlı bir qafqazlı arvadın çəkdiyi zəhmət və müsibəti göstərir”.⁴²

Ancaq elə romanlar vardı ki, Seyid Hüseyn haqlı olaraq onları kəskin tənqid atəşinə tuturdu. Məsələn, Bağır Cabbarzadə adlı bir müəllifin “Bir yetimin naləsi, yaxud qardaş qardaşa etdiyi xəyanət”, Rza Zaki adlı başqa bir müəllifin “Fədai-eşq” romanlarının o, saxta, süni, qurama yol ilə yazıldığını, bundan oxucuların zövqünün korlanacağını söyləyirdi.⁴³

Seyid Hüseyn “Zülmün səmərəsi” məqaləsində isə Səkinə Axundovanı tənqid etmişdir. Ona görə S.Axundovanın Avropa ədəbiyyatından tərcümə etdiyi “Lakme faciəsi” əsərinin səhnələşdirilməsi və təbliği doğru deyildir. Çünki tərcüməçinin müraciət etdiyi əsər Avropa tərəfgirliyi ruhunda yazılmış, faciədə şərqilərin mənəviyyatı alçaldılmış, hiyləgər kimi təsvir edilmişdir. Seyid Hüseyn hesab edirdi ki, həmin əsər o zaman üçün Avropada gündəmdə olan yanlış bir dünyagörüşünün ifadəsi kimi yaranmışdır: “...Ümum müsəlmanlar mədəniyyət aləminin mikrobları imiş. Bəşəriyyətin sağlam olması üçün də mikrobların qırılıb tələf olması lazım imiş”.⁴⁴ Seyid Hüseyn haqlı olaraq yazırdı ki, sənətkarlıq baxımdan “Lakme faciəsi” təqdir edilsə də, ancaq milli məhiyyət baxımından qəbul edilməzdir. O, yazırdı: “Sənətkarlıq nöqtəyi-nəzərindən “Zülmün səmərəsi” təqdir edilə bilər. Lakin mənliliyimiz orada təhqir edilir... “Zülmün səmərəsi”nin mövzusu itiqbas edilmişdir. İqtibas edildikdə müəllifi onu istədiyi kimi təğyir və təbdil edə bilərdi... Zira böyləliklə əsər bir tərəfli olur. Şəxslər asiyalı və müsəlman olduqları səbəbilə vəhşi, hiyləgər, xain rüşvətxor, avropalı və xristian olduqlarından adil, sədaqətli, cəsur və məzlum göstərilir”.⁴⁵

Hənəfi Zeynallı vaxtı ilə Seyid Hüseynin ədəbi yaradıcılığından bəhs edərkən yazırdı: “Seyid Hüseynin əsərlərindəki bütün vəqəələr

keçirməkdə olduğumuz ictimai həyatın, siyasətin, iqtisadi yaşayışın sapmaları ilə sıx bağlanmışdır”. Görkəmli tənqid tarixçisi, akademik Kamal Talıbzadə Seyid Hüseynin ədəbi görüşlərinin əsas prinsiplərini müəyyənləşdirərkən, haqlı olaraq onun sənətin həyatla əlaqəsinə münasibəti məsələsini önplana çəkir. Onun fikrincə, bunsuz tənqidçinin ayrı-ayrı ədəbi hadisələrə, yazıçı və əsərlərlə münasibətini aydın təsvir etmək çətindir. K.Talıbzadə yazırdı ki, əgər F.Köçərli Azərbaycan realizminin M.F.Axundov dövrünü əsas götürüb, bu ədəbi məktəbin Azərbaycanda tarixi mövqeyini işıqlandırmaqla məşğul olurdusa, Seyid Hüseyn bütün diqqətini müasir ədəbiyyat məsələlərinə verir, onu realizm prinsipləri nöqtəyi-nəzərindən saf-çürük edir, realizm məktəbinin yeni nəslə haqqında, çap olunan, tamaşaya qoyulan əsərlər haqqında ardı-arası kəsilmədən məqalələr yazırdı: “Seyid Hüseynin ədəbi görüşlərində tənqidin faydası, vəzifələri və predmeti haqqında mülahizələr xüsusi yer tutur. O, XX əsrdə bu haqda ən çox yazan, ədəbi tənqidi ictimai həyatın mühüm bir sahəsi kimi ən çox təbliğ edən tənqidçidir. Əgər XIX əsrdə ədəbi tənqid ilə ən çox məşğul olub onun vəzifələrini müəyyən edən M.F.Axundov idisə, yeni əsrdə bu işi, əsasən Seyid Hüseyn görmüşdür. Bu cəhətdən o, XX əsr ədəbi tənqidinin görkəmli siması Firudin bəy Köçərlidən də fərqlənməkdədir. Seyid Hüseyn göstərirdi ki, yeni əsrdə, kəskin fikir mülahizələri gətirdiyi bir zamanda, mətbuatın, ədəbiyyatın geniş bir miqyas aldığı dövrdə ədəbi tənqidsiz keçinmək çətindir, hətta qeyri-mümkündür. Fikirləri doğrultmaq, ictimai zövqü tərbiyə etmək, ədəbiyyatı doğru yola istiqamətləndirmək, yaxşı ilə pisi bir-birindən ayırmaq üçün ədəbi tənqid ən güdrətli vasitədir”.⁴⁶ Bu baxımdan Kamal Talıbzadəyə görə, yazıçıların Seyid Hüseynə müraciət edib əsərləri haqqında məqalə yazmasını xahiş etmələri yaxud onu özlərinin “milli münəqqid”i (“milli tənqidçi”) adlandırmaları təsadüfi deyildi. “Millitənqidçi” dəfələrlə göstərirdi ki, onun məqsədi məqalələri ilə ədəbiyyatın inkişafına kömək etmək, onu doğru yola istiqamətləndirməkdən ibarətdir.

⁴²Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.176

⁴³Hüseyn Seyid. İzah. “İqbal” qəzeti, 3 sentyabr 1914-cü il, №725

⁴⁴Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, “Tural-Ə” NPM, 2002, s.203

⁴⁵Yenə orada, s.204

⁴⁶Talıbzadə Kamal. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Elm, 2015, s.22-23

Cəfər Cabbarlı yazırdı ki: “Seyid Hüseyn yalnız Azərbaycanda deyil, bəlkə bütün Qafqaziya türkləri arasında müqtədir tənqidçi adını daşımağa ləyaqət qazanmış münəqqiddir”. Heç bir tərifi ehtiyac duymadan deyər bilərəm ki, əgər biz Azərbaycan ədəbiyyatında həqiqi tənqidçi obrazından söz açıyıqsa, Seyid Hüseynin adını birincilər sırasında çəkməliyik. Məsələ burasındadır ki, Seyid Hüseynin yaşadığı dövrdə, yəni XX əsrin əvvəllərində mətbuatda müasir ədəbiyyatın müxtəlif problemləri ilə bağlı məqalə və resenziyalarla çıxış edən tənqidçilər var idi, lakin onların heç biri Seyid Hüseyn qədər bu işə can yandırmamışdı”.⁴⁷

Vaqif Yusifliyə görə, ən maraqlısı və bu gün üçün də örnək olası o idi ki, Seyid Hüseyn həmkarlarından və yazıçılardan tənqiddə polemikaya, fikir müxtəlifliyinə, mübahisə mədəniyyətinə yiyələnməyi tələb edirdi. Vaqif Yusifli yazır: “Bəzi yazılarına görə onu tənqid də edirdilər, bu, Seyid Hüseyni qətiyyətlə əsəbləşdirmirdi, o, özünü haqlı saydığı üçün ya həmin yazılara cavab vermir ya da opponenti mədəni şəkildə, yeni izah və dəlillərlə susdura bilirdi. Yəni tənqidçi şəxsiyyəti özündə ilk növbədə, tənqidçiyə xas olan təmkin və dözümlülü-yü ehtiva edirdi. Seyid Hüseyn tənqidin ədəbi prosesdə rolunu, mövqeyini təkcə sözdə ifadə etmirdi, həm də fəal tənqid təşkilatçısı kimi də diqqəti cəlb edirdi.

1919-cu ildə Seyid Hüseynin rəhbərliyi ilə “Yaşıl qələm” adlı ədəbiyyat dərnəyi yaradılır. Bu dərnəkdə təkcə əsərlər oxunmur, eyni zamanda, müasir yazarların əsərləri müzakirə edilirdi. O, müxtəlif qəzetlərdə redaktor və nəşir olmuşdu, bu mətbuat orqanlarında da tənqidi fikrin inkişafına xüsusi diqqət yetirirdi. 1917-ci il inqilabından sonra da o, tənqidçilik fəaliyyətini davam etdirir, müasir ədəbiyyat məsələlərinə dair məqalələr yazırdı. İyirminci illərdə Seyid Hüseyn bir ədəbiyyat dərnəyi təşkil etmiş, gənc yazarların bir çoxu o dərnəkdə Seyid Hüseynin faydalı məsləhətlərini dinləmişlər. Mirzə İbrahimov və Süleyman Rüstəm

sonralar etiraf edəcəklər ki, onların ilk sənət müəllimi Seyid Hüseyn olub”.⁴⁸

Akademik Mirzə İbrahimov Kamal Talıbzadəyə ünvanladığı məktubunda onun Azərbaycan ədəbi tənqid tarixinə aid əsəri ilə bağlı yazırdı: “Bu əsəri oxuyan hər kəs görəcəkdir ki, Mirzə Fətəlidən sonra Azərbaycan xalqının tənqidi fikri necə zəngin və maraqlı bir inkişaf dövrü keçirmişdir, estetikanın və bədii yaradıcılığın necə vacib, necə böyük məsələlərini həll etməyə çalışmışdır; sən çox yaxşı və çox düzgün etmişən ki, daima elmi tədqiqatı XX əsr Azərbaycan realizminin xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək istiqamətində aparmısan. Antirealist cərəyanları və meylləri araşdırmağın da tamamilə doğrudur və o dövrdə müxtəlif ədəbi-estetik görüşlərin mübarizəsi haqqında geniş təsəvvür yaradır. Sənin əsərindən qiymətli cəhət mən onu hesab edirəm ki, ədəbi-bədii fikrimizin müəyyən və maraqlı bir dövründəki inkişafı ardıcıl surətdə, diqqətlə tədqiq olunmuş, sistemləşdirilmişdir. Nəticədə elə zəngin, elə əhəmiyyətli bir mənzərə yaranmışdır ki, adamın ürəyi qürurla dolur. Abdulla Sur və Seyid Hüseyni isə bizim üçün tamamilə yenidən kəşf etmişən”...⁴⁹

XX əsr Azərbaycan tənqidinin Firidun bəy Köçərli, Seyid Hüseyn, Abdulla Sur kimi görkəmli nümayəndələrinin ədəbi-tənqidi proses fonunda, nəzəri-estetik fikrin tarixi təkamülü-kontekstində tədqiq olunması diqqəti cəlb edən cəhətlərdən idi. Bu cəhət Azərbaycan mütəfəkkiri Əhməd Cəfəroğlunun da nəzərindən yayınmamışdır. O, Kamal Talıbzadənin “Azərbaycan ədəbi tənqidinin tarixi” əsərinə həsr etdiyi məqaləsində yazırdı: “Əsərin ikinci hissəsimərhüm Firidun bəy Köçərliyə təhsis (həsr-F.Ə.) edilmişdir. Xatirəsi pək əziz olan bu dəyərli azəri-türk ədəbiyyatçısı haqqında nə söylənsə azdır. Xatirəsi əziz olduğu qədər əsərləri və görüşləri də cana yaxındır. Eyni şey yazarın əsərində müstəqil yer ayırdığı Seyid Hüseyn haqqında da söylənilə bilər. Əsərdə bu kişini yaratdığı üçün Talıbzadəyə haq vermək gərək-

⁴⁷Vaqif Yusifli. Ədəbi tənqiddə Seyid Hüseyn nümunəsi (1-ci yazı). 525-ci qəzet, 31 yanvar 2017-ci il, s. 4

⁴⁸Vaqif Yusifli. Ədəbi tənqiddə Seyid Hüseyn nümunəsi (1-ci yazı). 525-ci qəzet, 31 yanvar 2017-ci il, s. 4

⁴⁹İqubas aşağıdakı kitabdan götürülmüşdür: Rəhimli Təranə. Ədəbiyyat və tənqidin yaradıcılıq problemləri. Bakı, Avropa, 2009, s.140

dir".⁵⁰ Doğrudan da, Kamal Talıbzadə həmin mərhələnin yaradıcıları olan Seyid Hüseyn, Firidun bəy Kəçərli, Abdulla Sur, Əhməd bəy Ağaoğlu kimi tənqidlə məşğul olana qədərki şəxsiyyətlərin fəaliyyətini, ədəbi-estetik görüşlərini təhlil edib, onların sənətə baxışında ümumi və oxşar cəhətlərə xüsusi diqqət yetirmişdir.⁵¹

Nəticə

Beləliklə, deyə bilərik ki, Seyid Hüseynin yaradıcılığında türklük, türkçülük önəmli yer tutmuş, onun dünyagörüşünün əsas mahiyyətini təşkil etmişdir. Türklüyün, türkçülüyn ümumi və yerlimahiyyətini dərinlən anlayən Seyid Hüseyn türk xalqlarının gələcəyinə optimist yanaşmış, heç bir zaman ümitsizliyə qapılmamışdır. O, türk dövlətlərinin tənəzzülü, türk xalqlarının çarəsiz qaldığı dövrdə belə, öz təkini qoruyub saxlamış, türk birliyinin yenidən var olacağına inanmışdır. Onun dünyagörüşündə, türkçülük min illərin dərinliklərindən yol alıb gəlmiş və heç bir zaman yarı yolda qalmayacaq bir ölkə (qutsal dava) idi. Bu baxımdan Seyid Hüseyn türkçülüynü heç bir zaman dar, məhdud anlamda dərk etməmiş, onun mahiyyətinin özünəməxsusluğunu görməyi bacarmışdır. Başqa sözlə, o, türkçülüyn yalnız milliyyətçiliklə məhdudlaşmadığını, onun mahiyyətinin və məzmununun əxlaqla, saflıqla, ədalətlə, insanlıqla, böyüklüklə bağlı olduğunu ifadə etmişdir.

Bu anlamda Seyid Hüseynin milli maarifçilik və ədəbi-tənqidi görüşlərində də yeri gəldikcə, türkçülüklə bağlı məsələyə müraciət olunması təsadüfi deyildir. Seyid Hüseyn göstərməyə çalışırdı ki, türklüyü, şərqliliyi, İslam mənsubiyyətini Qərbi-Avropa mədəniyyətinin kölgəsi altında qoymaq istəyənlərin niyyəti heç də yaxşı olmamışdır. Onun fikrincə, bir çox avropalı mütəfəkkir, yazar bunu qəsdən edib, mümkün olduğu qədər Şərq, o cümlədən Türk-İslam dünyası haqqında vəhşi, barbar obrazı yaratmağa çalışmışdır. Seyid Hüseyn haqlı olaraq təəssüf edirdi ki, avropalı (qərbi) ya-

zaların, mütəfəkkirlərin əsərlərinə müraciət edən türk-müsəlman ədiblər onların bizim əleyhimizə olan kitablarını olduğu kimi tərcümə edərək səhnələşdirməklə böyük xətalara yol vermişdir.

Göründüyü kimi, Seyid Hüseyn həm türkçülüynə, həm də onun əleyhinə yönəlmiş düşüncələrə münasibətdə olduqca diqqətli, həssas olmuşdur. Bu isə o deməkdir ki, Seyid Hüseyn sözün həqiqi anlamında türkçülüynün hansı mahiyyət daşımasını yalnız dərk etməmiş, eyni zamanda dövrün şərtlərinə uyğun olaraq bu dava yolunda hansı addımların atılmalı olduğunu da göstərə bilmişdir. Şübhəsiz, Seyid Hüseynin türkçülüynə və milli maarifçiliyə münasibətdə tutduğu doğru düşüncəni türk düşmənləri də görmüş, onu repressiya məruz qoymaqda tərəddüd etməmişdir. Ancaq Seyid Hüseynin bir məzarını belə bizlərə çox görəntürk düşmənləri bir məsələni unutmuşlar ki, türkçülük sevdalılarını üçün Seyid Hüseyn onların qəlbində əbədi yaşamaqdadır və sonsuza qədər də yaşayacaqdır.

⁵⁰ Cəfəroğlu Əhməd. XX əsr Azərbaycan ədəbi tənqidi (1905-1917). Türkiyyat məcmuəsi. İstanbul, 1972, XVII cild, s.277

⁵¹ Talıbzadə Kamal. Azərbaycan ədəbi tənqidinin tarixi. Bakı, "Maarif", 1984, s.100-110

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası (2005). İki cilddə. II cild. Bakı: "Lider nəşriyyat"
2. Abidqızı Göyərçin. Seyid Hüseynin ədəbi-tənqidi fəaliyyəti. "Ədalət" qəz., 22 noyabr 2017-ci il
3. Bünyadov Ziya. Qırmızıterror. Bakı, Azərənəşr, 1993
4. Qarayev Yaşar. Realizm: sənət və həqiqət. Bakı, Elm, 1980
5. Pənah Gülxani, Əhmədli Salatın. Azərbaycan ədəbiyyatı məsələləri (müasir ədəbi mühitə ümumi baxış). Bakı, "UniPrint", 2014
6. Ələkbərli F.Q. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). 3 cilddə, II cild. Bakı: Elm və təhsil, 2020
7. Cəfəroğlu Əhməd. XX əsr Azərbaycan ədəbi tənqidi (1905-1917). Türkiyyat məcmuəsi. İstanbul, 1972, XVII cild
8. Cəfər Məmməd. Seçilmiş əsərləri. 2-ci cild. Bakı, "ÇİNAR-ÇAP" müəssisəsinin nəşriyyatı, 2003
9. Hüseynzadə Aydın. Seyid Hüseynin pedaqoji fəaliyyəti və maarifçilik baxışları. Bakı, Maarif, 1994
10. Hüseynzadə Aydın. Seyid Hüseyn. Bakı, Az. SSR Bilik Cəmiyyəti, 1978
11. Hüseynzadə Aydın. Seyid Hüseyn və xalq maarifi. Bakı, Maarif, 1970
12. Hüseyn Seyid. Əcəmlik dövrü və onunla mübarizə. "İqbal" qəzeti, 3 noyabr 1913-cü il, №489
13. Hüseyn Seyid. İzah. "İqbal" qəzeti, 3 sentyabr 1914-cü il, №725
14. Hüseyn Seyid. Bir mütaliə. "Son xəbər" qəzeti, 1 avqust 1915-ci il, №13
15. Hüseyn Seyid. Tənqid. "Qurtuluş" jurnalı, 16 oktyabr 1915-ci il, №2
16. Hüseyn Seyid. "Ölümlər" haqqında təəssürat. "Açıq söz" qəzeti, 1 may 1916-cı il, №173
17. Hüseyn Seyid. Ağarılan dişlər. "Qardaş köməyi" jurnalı №2, 1917
18. Hüseyn Seyid. Taxsır kimdədir? "El həyatı" jurnalı, 14 yanvar 1918-ci il, №1
19. Hüseyn Seyid. Türk sözləri. "El həyatı" jurnalı №2, 1918
20. Hüseyn Seyid. Seçilmiş əsərləri, Bakı, Azərənəşr, 1960
21. Hüseyn Seyid. Seçilmiş əsərləri, Bakı, "Şərq-Qərb", 2006
22. Məmmədov Məmməd. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı, "Tural-Ə" NPM, 2002
23. Məmmədov Xeyrulla. Azərbaycan ədəbi tənqidi XIX-XX əsrlərin hüdunda. Bakı, 1999
24. Rəhimli Təranə. Ədəbiyyat və tənqidin yaradıcılıq problemləri. Bakı, Avropa, 2009
25. Talıbzadə Kamal. Sənətkarın şəxsiyyəti. Bakı, "Yazıçı", 1978
26. Talıbzadə Kamal. Azərbaycan ədəbi tənqidinin tarixi. Bakı, "Maarif", 1984
27. Talıbzadə Kamal. Azərbaycan ədəbi tənqidinin tarixi (1800-1920-ci illər). Bakı, "Şərq-Qərb", 2015
28. Talıbzadə Kamal. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Elm, 2015
29. *Turan Anar*. Seyid Hüseyn və Ümgülsüm Sadıqzadənin həyat dramı. Xalq qəzeti, 13 dekabr 2016
30. Salamoğlu Təyyar. Seyid Hüseyn tənqidi XX əsrin əvvəllərində. "Kredo" qəzeti, 04 dekabr 2019
31. Salamoğlu Təyyar. Seyid Hüseyn tənqidi XX əsrin əvvəllərində. "Kredo" qəzeti, 11 dekabr 2019
32. Salamoğlu Təyyar. Seyid Hüseyn tənqidi XX əsrin əvvəllərində. "Kredo" qəzeti, 18 dekabr 2019
33. Sultanlı Vaqif. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Bakı, "Nurlar" nəşriyyatı, 2019
34. Yusifli Vaqif. Ədəbi tənqiddə Seyid Hüseyn nümunəsi (1-ci yazı). 525-ci qəzet, 31 yanvar 2017
35. Yusifli Vaqif. Ədəbi tənqiddə Seyid Hüseyn nümunəsi (2-ci yazı). 525-ci qəzet, 01 fevral 2017

Rəyçi:
Göndərilib: 25.01.2023

f.ü.f.d, dos. Müstəqil Ağayev
Qəbul edilib: 09.02.2023

DİN VƏ ƏXLAQ MÜNASİBƏTLƏRİNDƏKİ NƏZƏRİYYƏLƏR**Ələddin Məlikov**

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi

E-mail: aladdin.malikov@gmail.com<https://orcid.org/0000-0001-830-6764>

Xülasə. Tarixən bir sıra müzakirələrə səbəb olan “Din və əxlaq” münasibətləri günümüzdə daha çox aktualıq qazanıb. Xüsusən də bu problem Qərbdə hərtərəfli tədqiqat mövzusunə çevirilmişdir. Bəzi tədqiqatçılar din və əxlaqı bir-birindən fərqli anlayışlar hesab etmiş, bəziləri bunun əksini iddia etmiş, digərləri ortaq bir yol seçməyə çalışmış, başqa araşdırmaçılar isə bu anlayışların tarix boyu bir-biriləri ilə ayrılmaz şəkildə bağlı olduğunu vurğulamışlar. Mövzunun daha dərinədən mənimsənilməsi və anlaşılın olmasına üçün ilk olaraq “din” və “əxlaq” sözlərinin mənşəyini bilmək lazımdır. Buna görə də ilk növbədə bu iki ifadənin lüğəti və terminoloji mənaları tədqiq etmək, daha sonra isə mövzu ilə əlaqədar müxtəlif aspektli fikirləri araşdırılmaq və şərh etmək daha məqsədə uyğundur. Məqalədə “din” və “əxlaq” sözlərinin tərifləri verilmiş, daha sonra isə fəlsəfə tarixinə nəzər salınaraq mövzuya dair problem və suallar, eləcə də müxtəlif nəzəriyyələr araşdırılmışdır. Mövzunun aktuallığı və əhəmiyyətinə xüsusi diqqət yetirilən araşdırmada fərqli yanaşmaların təqdim edilməsi tədqiqatın maraqlı nəticə ilə yekunlaşmasına səbəb olmuşdur.

Açar sözlər: din, əxlaq, din və əxlaq münasibətləri, Sokrat, İmmanuel Kant, Soren Kyerkeqor, Karl Marks, Robert Adams

**THEORIES IN THE RELATIONSHIP
BETWEEN RELIGION AND MORALITY****Aladdin Malikov**

PhD, assos.prof.,

at the Institute of Philosophy and Sociology of the ANAS

E-mail: aladdin.malikov@mail.ru<https://orcid.org/0000-0001-830-6764>

Abstract. Historically, "Religion and ethics" relationships, which caused a number of discussions, have become more relevant today. In particular, this problem has become the subject of comprehensive research in the West. Some researchers considered religion and morality to be different concepts, but others claimed the opposite. Some tried to choose a common path, and other researchers emphasized that these concepts are inseparably connected throughout history. In order to understand the topic more deeply, it is necessary to know the origin of the words "religion" and "ethics". Therefore, first of all, it is more appropriate to study the dictionary and terminological meanings of these two expressions and then examine and interpret various aspects of the topic. Definitions of the words "religion" and "ethics" are given in the article, and then problems and questions on the subject, as well as various theories, are examined by looking at the history of philosophy. The presentation of different approaches in the study, which paid special attention to the relevance and importance of the topic, led to the conclusion of the study with an interesting result.

Keywords: religion, ethics, religion and ethics relations, Socrates, Immanuel Kant, Soren Kierkegaard, Karl Marx, Robert Adams.

TEORII VZAIMOOTNOŞENII MEJDU RELIGIIEY I MORALBYU

Аладдин Маликов

PhD, доцент, ведущий научный сотрудник
Института Философии и Социологии НАНА
E-mail: aladdin.malikov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-830-6764>

Резюме. Тема «религия и мораль», исторически являвшаяся предметом различных дискуссий, актуальна и сегодня. В частности, на Западе эта проблема широко изучается. Так, некоторые ученые утверждали, что религия и мораль отличаются друг от друга, тем самым, пытаясь найти общий способ решения этой проблемы, другие доказывали обратное, подчеркивая, что эти концепции были неразрывно связаны на протяжении всей истории. Для более глубокого погружения в этот предмет, в начале нужно изучить происхождение слов «религия» и «мораль».

Поэтому целесообразно изучение лексико-терминологического значения этих выражений, а затем выявить и рассмотреть различные аспекты этой проблемы.

В статье раскрывается суть понятий «религия» и «мораль», выявляются проблемы и вопросы по истории философии. При рассмотрении теорий изучаемого предмета было предложено несколько подходов, способствовавших более интересным результатам и выводам.

Ключевые слова: религия, мораль, религиозные и моральные отношения, Сократ, Иммануил Кант, Серен Кьеркегор, Карл Маркс, Роберт Адамс

Giriş

Din və əxlaq mövzusunun düzgün araşdırılması və doğru qərar çıxarılması üçün bu iki termini ayrıca izah etmək lazımdır. Əxlaq ərəb sözüdür. Bu ifadə ərəb dilində "xülq" sözünün cəm formasıdır. Lüğətdə elə bir daxili xarakter və xüsusiyyətə deyilir ki, insan onunla fikirləşmədən bəzi davranışları həyata keçirir. Əxlaqın terminoloji tərifində deyilir ki, ictimai şüur formalarından biri olaraq sosial həyatın bütün sahələrində insanların davranışını tənzimləmək funksiyasını yerinə yetirən sosial dəyərlər toplusudur. Bu səbəbdən əxlaq iki növə bölünür: yaxşı əxlaq və pis əxlaq. İngilis dilində "ethics" ifadəsi burada istifadə edilən əxlaq mənasını ehtiva edir. Qərb fəlsəfəsi tarixində etikanın fəlsəfədə xüsusi bölmə kimi verildiyini müşahidə edirik. Aristotelin "Nikomaxus əxlaqı", B.Spinozanın "Etika" əsəri qeyd edilənləri təsdiqləyir.

Din və əxlaq mövzusunun qarşılıqlı əlaqələrini araşdırmaq, onların hər birinin müstəqil və obyektiv izahını vermək və onlar arasında münasibəti müəyyənləşdirmək "din və əxlaq" mövzusunun əsas predmetidir. Burada əsas su-

allar aşağıdakılardan ibarətdir: Din və əxlaq müstəqil həqiqətlərdirmi? Onların bir-birindən asılı olduğu müəyyənləşərsə, hansı biri üstün təsir gücünə malikdir? Dindən təcrid edilmiş etik dəyərlər hansı meyarlara əsaslanır? Sekulyar əxlaqın dini əxlaqla vəhdət təşkil edən normaları varmı? Din və əxlaq müstəqil həqiqət hesab edilərsə, onların müddəaları arasında ziddiyyət olacaqmı?

Din fəlsəfəsində müzakirə olunan əxlaq deskriptiv yox, normativ əxlaqdır. Bu səbəbdən mövzusunun tarixi aspektlərini diqqət mərkəzində saxlayarkən onların təhlili əsas götürülür. Bir sıra insanlar əxlaqa həyatın bütün sahələrini əhatə edən dəyərlər toplusu kimi inanırlar. Bir çox insanlar isə məhz bu aspektdən əxlaqın roluna inanırlar. Lakin burada əsas sorğu bundan ibarətdir ki, etik qanunların mənsəyi nədir? Doğru hesab edilən əxlaqi qanunların son məqsədi nədir? Etikada təsbit olunan davranış qanunları yalnız rasionel düşüncənin məhsuludurmı? Yoxsa bu normaları Allah müəyyənləşdirir? Bəlkə, onların başqa amilləri var? Yaxud əxlaq dindən tam olaraq

ayrıdır? Müxtəlif fəlsəfi məktəblərdə problemin həlli üçün müxtəlif yollar göstərilmişdir.

Dinin özü insanlara əxlaqi bir yaşayış forması təqdim edərək onların əxlaqi baxımdan inkişafını təmin edir. Din daim əxlaqi yaşayışı tövsiyə edir. Buna görə, dini, insanları səadətə çatmaq üçün həyatlarına əks etdirdikləri əxlaqi dəyərin bütünü olaraq tərif etmək mümkündür. Bu tərifdən yola çıxaraq inanc yönündən ən ərdəmli, ən üstün olanın, əxlaqca ən üstün olanın olduğu nəticəsi ortaya çıxmağa bilər. Din insanın Allaha iman bağlamında özünü başqalarına və hətta digər varlıqlara qarşı vəzifələrini bildirərək ona dəyər yükləyir. İnsanlara hansı ideallara yönəlmələri, necə davranmaları, necə bir xarakter yaratmaları zərurətini bildirir. Dinin istədiyi yaşam tərzini əxlaqlı bir yaşam tərzidir. İnsanlar arasındakı münasibətləri düzəldən bu qanunlar toplusu olaraq dinin ortaya qoyduğu əxlaq insanın xoşbəxtliyini hədəf alır. Çünki, İlahi çağırışın məqsədi gözəl əxlaqa sahib olan xoşbəxt insandır. İnsanların xoşbəxt olmaları bu çağırışa əməl etməklə mümkündür. Dində ən yüksək dəyər qaynağı Allahdır. Dolayısı ilə dini cəhətdən əxlaqlı ola bilmək ancaq dini hökmlərə əməl ilə mümkündür.

Məqalənin əsas predmeti din fəlsəfəsinin əsas mövzularından olan “din və əxlaq” münasibətlərini ətraflı araşdırmaq və müxtəlif aspektlərdən mövzunu ələ almaqdır. Burada əsasən Qərb fəlsəfi fikrinin mövzuya münasibəti haqqında araşdırmalar aparılmışdır. Qərb dünyasında Sokratın, İmmanuel Kantın və Karl Marksın, Soren Kyerkeqorin, Robert Adamsın nəzəriyyələri izah olunur. Mövzuya dair müxtəlif suallar, eyni zamanda həmin sualların cavabları da məqalədə öz əksini tapmışdır.

Burada əsas məqsəd təməl nəzəriyyələri anlamaq üçün din və əxlaq münasibətlərini dərinlən araşdırmaq və mövzuya digər aspektlərdən də baxmaqdır. Daha sonra isə əsas mövzu olan nəzəriyyələr açıqlanmışdır ki, bunlar da din və əxlaq mövzusunun demək olar ki, təməlinə duran məsələlərdir.

Din müəyyən şeylərə inam və bağlılığı və onlara uyğun olan şüurlu seçimləri və təcrübələri ehtiva edir. Bu mənada hər bir din öz din-darlarına müəyyən həyat tərzini təklif edir. Din insanın varlığının məqsədidir; həyatın əsl mə-

nası nədir suallarına cavab axtarır. Bergerin sözləri ilə desək: “*Həyata məna və məqsəd verən din strateji rol oynayır. Din bütün kainatı insan üçün mənalı bir varlıq kimi qavramaq üçün cəsarətli bir cəhddir*”. Bu qısa izahlardan da anlaşıldığı kimi, din fəlsəfə, əxlaq və siyasətlə, xüsusən də ictimai və məqsədyönlü cəhətləri ilə kəşifdir. Din və əxlaq arasında paralelliyin və ya münasibətin nə demək olduğunu əxlaqın nə olduğunu açıqladıqdan sonra təhlil etməyə çalışacağıq.

Tədqiqat üzərində işləyən zaman müxtəlif mənbələrdən geniş istifadə edilmişdir. PDF formasında olan elektron kitablara üstünlük verilmişdir. Daha çox elektron vəsaitlər işin ərsəyə gəlməsində mühüm rol oynamışdır. Bunlarla yanaşı istər elektron vəsaitlər, istərsə də əldə olan kitablar hər biri diqqətlə gözdən keçirilmiş, təhlil edilərək nəticə çıxarılmışdır. Xarici mənbələr dəqiq şəkildə tərcümə edilmiş və Azərbaycan dilində qeydə alınmışdır.

“Din” və “əxlaq” sözlərinin lüğəti və terminoloji mənalari

Qeyd etməliyik ki, problemin düzgün araşdırılması və düzgün qərar çıxarılması “din” və “əxlaq” sözlərinin ayrı-ayrılıqda yetərli izahından asılıdır. Bu səbəbdən də ilk öncə din və əxlaq anlayışlarının hansı məna ifadə etdiyi müəyyənləşdirəcək, sonra həmin əsasla məsələlərin həllinə çalışacağıq.

“Din” sözünün lüğəvi və terminoloji mənası

Dilçilər din sözünün ərəb dilində “üç köklü” ismi məsdər olmasını bildirirlər. Cövhəri bir termin olaraq dinin “adət, məqam, cəza, mükafat, itaət” mənada istifadə edildiyini göstərir. Rağib əl-İsfahani yalnız “itaət” və “cəza” (qarşılıqlı) mənalərini qeyd etmişdir. İbn Mənsur bunlara “hesab” və “islam”ı da əlavə etmiş, həmçinin ismi məsdər olduğunu, dinin isə isim olduğu fikrini ifadə etmişdir. Zəbidi ərəb poeziyasından götürülmüş müxtəlif nümunələrə, eləcə də ayə və hədislərə əsaslanaraq din sözünün iyirmidən çox mənasını və bir termin kimi iki fərqli mənasını qeyd etmişdir. Tərcüməçi Asım Əfəndi isə dinin otuzdan çox mənasından bəhs etmişdir. Bunlardan dinin məna-

sı ilə yaxından əlaqəli olanlar bunlardır: Cəza və mükafat, İslam, adət və ənənə, haqq-hesab, hökmranlıq və qələbə, sultanlıq və mülk, hökm və fərman, məqbul ibadət, millət, şəriət, itaət.

Şərqsünas Makdonald klassik ərəb lüğətlərində sadalanan mənalara görə üç fərqli din sözün seçilə biləcəyini bildirir:

A) Arami-ibrani dilindən “qayda” mənasını verən söz;

B) Xalis ərəbcə olan və “adət” mənasını verən və birincisi ilə sıx əlaqəsi olan söz;

C) “Din” mənasını verən və farscadan (daenə) gələn söz.

Nöldeke və Vollers kimi bəzi şərqsünaslar ərəb dilindəki dinin üçüncü variantda göstərilən pəhləvi mənşəli sözündən gəldiyini iddia edərkən, M.Gaudefroy-Demombynes bu sözün necə “din” kimi tərif edildiyini bilmir. Həmin müəllif Makdonald kimi dini ərəbcə deyn (borc, öhdəlik) sözünün dəyişdirilmiş forması kimi düşündüyünü bildirir. Qardetə görə din sözü fars mənşəli deyil, çünki İranın köhnə dini Məzdəkizmlə İslam arasında din baxımından heç bir yaxınlıq yoxdur. İnanılanın əksinə olaraq dinin İbrani-Arami dilindəki mənaları ilə ərəb mənşəli mənası arasında çox da fərq yoxdur. Semantika baxımından “müəyyən vaxtda ödəniləcək borc” mənasını verən deyn “adət” müqabilində tədricən din şəklini almış və sonralar “Allahın hökmü” mənasını qazanmışdır.

Quranda din sözü 92 yerdə işlənmişdir. Üç ayədə də (ət- Tövbe 9/29, əs- Səffat 37/53, əl-Vaqia 56/86) fərqli mənaları yer alıb. Bu ayələrdə dinin bu mənalarda- idarə etmək, idarə edilmək, itaət, hökm, tövhid, İslam, şəriət, adət, cəza, hesab, millət kimi istifadə olunduğu görülür.⁵²

Latinca “religio”/“religion”, sanskritcə “dharma”, palicə “dhamma”, çincə “chung chiao”, yaponca “şinto” kimi fərqli mədəniyyətlərdə müxtəlif sözlərlə ifadə olunan “din” Qurani-Kərimdə yaradan və yaradılmış arandakı münasibətləri tənzimləyən qanun, nizam və yol üçün istifadə olunmuşdur. Dinlər tarixində dinə Tanrı məfhumu, ruhi təcrübə, meta-

fizik varlıqla münasibət, ibadət və inanc kimi müxtəlif faktorların önə çıxarıldığı çoxsaylı təriflər verilmişdir. Bu təriflərdə üzərində dayanılan orta qəhətlərə görə, din insanın Tanrı, metafizik aləm və yaxud müqəddəsə dair hiss, düşüncə və davranışlarının toplusudur.

Sosiologiya elmində dinin mahiyyətinə dair nəzəriyyələr din fenomenini, əsasən, iki baxımdan- din strukturunun əsas elementləri və dinin cəmiyyətdəki rolu və funksiyası əsasında izah etməyə çalışır. Dinin strukturu üç formada təzahür edir:

- 1) fəvqəltəbii varlığa inam;
- 2) dini fəaliyyət;
- 3) dini təşkilatlar.

Başqa sözlə, din fəvqəltəbii qüvvələr və ya varlığa etiqad etmək, bu fəvqəltəbii varlığa sityiş etməkdən ibarət olan ayinləri yerinə yetirmək, dini məra sim lərdə iştirak etmək, nəhayət, dini birliklər və dini qruplar meydana gətirməklə özünü ifadə edir. Dinin mahiyyətinə dair sosioloji təriflərin bəzi nümunələrini nəzərdən keçirək. İngilis antropoloqu E.B.Teylor (1832-1917) dinin mahiyyətini “ruhani varlıqlara inanmaq” kimi xarakterizə etmişdir. Burada “ruhani varlıqlar” ifadəsi insanların idrakının fəvqündə duran, fəvqəltəbii güclərə malik olan ruhani varlıqlar (tanrı, mələk və s.) kimi başa düşülür. İngilis antropoloqu Ru-Dolf Otto (1869-1937) dini “müqəddəs (sacred) olmanın təcrübə edilməsi” şəklində xarakterizə edir. Ona görə, din insanın müqəddəs qəbul edilən varlıqla qarşılıqlı əlaqəsindən ibarətdir. Dinin sosioloji nəzəriyyəsini hazırlamaqda böyük xidmətləri olmuş görkəmli fransız sosioloqu Emil Dürkheyim (1858-1917) hesab edir ki, “din müqəddəs varlıqla bağlı inamlar və ayinlərdən ibarət olan, inananları mənəvi birlik və ya dini qrupda birləşdirən, beləliklə, ictimai həmrəylik yaradan sistemdir”. Bu tərifdə dinin mahiyyəti izah olunmaqla yanaşı, onun insanların mənəvi bağlarla birləşdirmə funksiyası da qeyd edilir. Beləliklə, Emil Dürkheyim öz din tərifində dinin mahiyyəti ilə əlaqəli substantiv

⁵² TDV İslam Ansiklopedisi. Günay Tümer. 1994, İstanbul, 9.cild, s. 345-349

və dinin ictimai rolunu əks etdirən funksional xüsusiyyətləri birləşdirmişdir.⁵³

“Əxlaq” sözünün lüğəti və terminoloji mənası

Bu söz Ərəb mənşəli xulq kəliməsi ilə eyni kökdəndir. Ərəb mənşəli bir sözdür. Əxlaq sözünün qədim mənaları çoxdur, “xalq adətlərinə əməl etmək” demək olmuşdur. Bizdə əxlaq yerinə qılıq, “нравственность” anlamında ər-dəmlilik, kişilik, insanlıq işlədilib (indi “alicənablıq” da işlədilir). Ərdəm (ədrəm, erzəm formaları da mövcud olub) sözünün mənası rusca “высокое душевное качество” kimi açıqlanmışdır.⁵⁴

Qərb dillərində əxlaq ingiliscə “morality”, fransızca “moralité”, almanca “moralischer” kimi istifadə olunur. Hər üç söz əslən latın dilindəndir və bu söz yunanca Ethos (xarakter) sözündən qərb dillərinə Siseron tərəfindən tərcümə edilmişdir. Latın dilindən uyğunlaşdırılmışdır. Əxlaq, ərəbcə insanlar (yaradılış, yaradılmış sözü ilə eyni kökə malik xulq sözlünün cəmidir. Bu söz (xolq) sözün kökündən olub, xasiyyət, xarakter, din, yaradılış mənasını verir. Türkcəmizə əxlaq olaraq keçib.⁵⁵

"Əxlaq"ın terminoloji açıqlamasında deyilir: Əxlaq ictimai şüur formalarından biri olaraq ictimai həyatın bütün sahələrində insanların davranışını tənzimləmək funksiyasını yerinə yetirən sosial instituttur. İngilis dilində "ethics" sözü əxlaq mənasını ifadə edir. Qərb fəlsəfə tarixinə nəzər salarkən, əxlaq və ya etikanın fəlsəfədə xüsusi bölmə kimi verildiyinə şahid oluruq. Aristotelin "Etika" əsəri deyilənləri təsdiqləyir. Sonralar müsəlman şərq fəlsəfəsində də əxlaq mövzusu fəlsəfənin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi təqdim olunmuşdur. Hərçənd müasir dövrdə əxlaq ümumi fəlsəfədən təcrid olunmuş, əxlaq fəlsəfəsi adı ilə tədqiq olunmağa başlamışdır. Əxlaq fəlsəfəsi bir çox sahələrə ayrılmışdır. Etika-əxlaq sahəsindəki əsas

təsnifatlardan biri onun normativ və deskriptiv növlərə bölünməsidir.⁵⁶

Əxlaq ərəbcə “seciye, təbiət, xasiyyət” mənasını verən xolq sözünün cəmidir. Lüğətlərdə “xəlq” sözlərinin insanın fiziki quruluşu, xulq sözlərinin isə mənəvi quruluşu üçün işləndiyi qeyd olunur. İslam mənbələrində, xüsusən də hədislərdə xulq və əxlaq terminləri, ümumiyyətlə, yaxşı və pis vərdişləri, fəzilət və rəzalətləri ifadə etmək üçün işlədilir. Xüsusilə, yaxşı vərdişlər və fəzilətli davranışlar hüsnü’ ul-xulq, məhasinü’ l-əxlaq, məkarimü’ ul-əxlaq, əl-əxləqu’ l-həsənə, əl-əxləqu’ l-həmidə, pis vərdişlər və pis əməllər rəzilə əxlaqdır. Yemək, içmək, söhbət etmək, səyahət etmək, ədəb-ərkan, nəzakətli və təqdirəlayiq davranış kimi gündəlik həyatın müxtəlif sahələrinə aid olan əxlaq, davranış və ədəb-ərkan-dan əlavə, bunlar haqqında nəsihət verən qısa və hikmətli sözlər və bu sözlərin yığıldığı əsərlər. ədəb və ya ədəb də deyilir. İslam ədəbiyyatında ədəb termini ilk dövrlərdən xüsusi davranış sahələri ilə bağlı işləndiyi halda, əxlaq, rəftar və davranışların qaynağı olan ruhani və ruhi qabiliyyətlər insanı təmin etmək üçün bilik və düşüncə sahəsini ifadə etmişdir. İnsanın mənəvi kamilliyi. Bu səbəbdən də İslamda İran mənşəli elmi və dini ədəbiyyat üstünlük təşkil etdiyi halda, sonradan onun əxlaqla əvəz olunması fikri həqiqəti əks etdirmir.⁵⁷

Din və əxlaq mövzusunun təhlili və mövzuya dair suallar

Fəlsəfi cəhətdən “din və əxlaq” arasında iki əsas əlaqə vardır. Onlardan biri əxlaqın və dinin mahiyyətdə nə olduğunu araşdırır. Digəri əxlaq və dinin sosial olaraq nə etdiyinə diqqət yetirir. Necə ki, ruh və cismi reallıq baxımından ayrılıqda nəzərdən keçirmək mümkün olmadığı kimi, mahiyyət və funksiya və ya din və əxlaq da ayrı düşünülə bilməz. Bir şeyin mahiyyəti və funksiyası arasındakı fərq reallıq sferasında deyil; bu, şüurda mövcud olan bir fərkdir və bu, yalnız o şeyi təhlil etməyimizi asanlaşdırır.

Din və əxlaq arasındakı əlaqə fəlsəfənin Platondan bəri məşğul olduğu çox mühüm bir

⁵³ Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu. İzahlı dini terminlər lüğəti. Bakı, 2020, s. 69-70

⁵⁴ Bəşir Əhmədov. Etimologiya lüğəti

⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken düşüncəsində Din- Ahlak ilişkisi. İstanbul, 2017, s. 32

⁵⁶ Din və əxlaq. Mail Yaqubov. S. 82

⁵⁷ TDV İslam Ansiklopedisi. Mustafa Çağrıcı. İstanbul, 1989, 2.cild, s. 10-14

problem olmuşdur. “Bir şey özlüyündə xeyirli olduğu üçün Allah tərəfindən əmr olunurmu, yoxsa yaxşılığı belə bir məsələdən asılı hesab edilməlidir?” Sual həmişə həm fəlsəfəni, həm də ilahiyyəti məşğul edib. İslam düşüncə tarixində Əşərilik və Mötəzilə arasındakı qızgın mübahisələri xatırlamaq mövzunun əhəmiyyətini anlamaq üçün kifayətdir.⁵⁸

Din cəmiyyətdəki müsbət əxlaqi dəyərlərin qoruyucusudur. Əxlaq insanın davranışlarını yönləndirən qaydalar məcmusudur. Din və əxlaq tarix boyu çox yaxın münasibət içində və bir-biri ilə ayrılmaz şəkildə bağlantılı olmuşlar. Din və əxlaq qavramları bir-birinə bərabər olmasalar belə əxlaqi qaydaların dinin bir qisminə uyğun gəldiyini söyləmək olar.

Dində ən yüksək dəyər qaynağı Tanrıdır (Allah). Allahın göstərişləri, eyni zamanda əxlaqi da əhatə edər. Bilavasitə dini yöndən, bilavasitə dini yöndən əxlaqlı ola bilmək ancaq dini hökmlərə əməl etməklə mümkündür. Buna görə dindar insan əxlaqi tapşırıqlarını edərkən eyni zamanda savab qazandığını, əxlaq qaydalarına riayət etməliyik əsdiyi zaman isə günah etdiyini düşünür. Əxlaq insani dəyərlər və ya davranış yönündə yaxşı, gözəl və arzu edilən olanla maraqlanır. Din bunlarla yanaşı üstün insani dəyərlərlə maraqlanır.

İnsanlar arasındakı münasibətləri düzəldən dinin ortaya qoyduğu əxlaq insanın məqsədi kimi qarşıya qoyur, xoşbəxtliyini hədəfləyir. Çünki, ilahi çağırışın hədəfi gözəl əxlaqa sahib xoşbəxt insandır. İnsanların xoşbəxt olmaları bu çağırışa əməl etməklə mümkündür. Din daim əxlaqi yaşayışı tövsiyə edər. Din insanın Allaha, özünə və başqalarına, hətta digər varlıqlara qarşı vəzifələrini bildirər. Zamanla əxlaqi və dini dəyərlər bütünləşə bilər.⁵⁹

Din və əxlaq mövzularının qarşılıqlı, əlaqələrini araşdırmaq, onların hər birinin müstəqil və obyektiv izahını vermək və nəhayət, onlar arasındakı münasibətləri müəyyənləşdirmək nəinki din fəlsəfəsinin, hətta bir çox filosof və mütəfəkkirlərin diqqət mərkəzində olmuşdur.

a) Din olmadan əxlaq təməlləndirilə bilərmi?

Bizim anadan andan olduğumuz əxlaqımız, əxlaqi strukturumuz var. Əxlaqi sistemi anlayacaq bir strukturun olmasını (doğuşdan) ən yaxşı açıqlayan Allahın bizi bu şəkildə yaratmış olmasıdır. Ancaq Allah varsa, əxlaqi bir sistemin rəasional bir təməlləri vardır. Yəni içimizdə bizim ancaq Allah varsa, məntiqi təməlləri olacaq bir sistem varsa, bunun ən yaxşı açıqlaması Allahın olmasıdır. Çünki, içimizi o şəkildə Allah yaratmışdır. Allahın əxlaqi əmrləri varsa, rəasional (məntiqi) təməlləri olacaq. Bu da əxlaqi göstərişlərə uymamızdır.

İçimizdəki sistem ancaq Allah varsa, məntiqi təməlləri olacaq bir əxlaqi sistemə görə yaradılmışdır. Yəni içimizdəki sistem bizə əxlaqi bir struktura çatdırır. Əxlaqi strukturun isə ancaq rəasional təməli olur. Hərçənd ki, Allaha istinad etmədən də əxlaqi sistem işləyər. Ona görə ateistlər də əxlaqlı ola bilər. Çünki, bu doğuşdan gələn bir özəlliklə əlaqəlidir. Amma Allaha istinad etmədən məntiqi təməl qurmaları mümkün deyil. O zaman da belə bir sual çıxır:

b) Allahdan gələn əxlaqi dəyərləri biz necə biləcəyik?

Əslində, bütün insanlara Allah ayrı-ayrı əxlaqi sistem vəhy etmədiyinə görə Allahdan gələn əxlaqi sistemi bilməməizin tək yolu əslində Allahın din göndərmiş olmasıdır. Qısa əxlaq dəlili bizə ana bətnindən sahib olduğumuz əxlaqi strukturdan hərəkət Allahın varlığını anlamağa götürər. Eyni zamanda Allahın ancaq din göndərmək ilə o əxlaqi strukturun təməlləri olacağını göstərər. Çünki, Allahın nəyə “bəli” dediyini, nəyi əxlaqi sistem olaraq təsdiqləyib, təsdiqləmədiyini bizim özümüzün bilməsi mümkün deyil.

c) Əxlaqın təməli nədir?

Əxlaq insanların necə yaşaması gərəkliliyini anladan, yaxşılıq, pislik ilə əlaqəli bir intizamdır. Nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu açıqlayır. İnsanın cavabdeh olduğu bir məsələdir. Buna görə də iradə sahibi olmaq lazımdır (azad iradə). Əks halda əxlaqdan cavabdeh olan bilməz. Təbiətə, heyvanlara və s. əxlaqi qaydalar var.^{60 61}

⁵⁸ TDV İslam Ansiklopedisi. Mehmet S. Aydın. 1994, İstanbul, 9.cild, s. 339-340

⁵⁹ Ahlak ve diğer bilimlerle ilişkisi. Nobel PPT, s.1-11

⁶⁰ Fıtrat delilləri. Prof. Dr. Caner Yaşlanan

⁶¹ Allah, felsefə və bilim. Prof. Dr. Caner Taslaman. S. 80-83

Qərb fəlsəfəsində din və əxlaq münasibətlərinə yanaşmalar

İnsanların bir çoxu həyatımızın bütün sahələrini əhatə edən əxlaqi dəyərlərə inanırlar. Lakin sual olunur: həmin etik qaydaların mənası nədir? Fəlsəfə fənninə ilk dəfə olaraq - Aristotel "Etika" adı vermişdir. Bununla o adətlərin, ənənələrin elmi yaranmasını nəzərdə tuturdu. Ancaq ona qədər artıq etika fəlsəfi düşünmənin tərkib hissəsinə çevirilmişdir. Bunun arxasında Sofistlərin insan idrakının arxasında onların adət və ənənələri durması idi. Aristotel fikirləşirdi ki, insan praktikası əsaslı və nəzəri cəhətdən mövcud olan əksətdirməyə yol tapa bilər. Bu baxımdan etika insanın materiya ilə davranışı, bu materiyanın fəlsəfi üsullarla işləyən normativlər əsasında qiymətləndirilməsi və bunun əsasında əldə edilən biliklər əsasında praktikada tətbiqini ifadə edir. Məsələn, nə üçün müəllimə hörmətlə yanaşmağı zəruri hesab edirik? Bu və buna oxşar sualları ilk addımda belə cavablandırma bilirik: çünki valideynlərimiz, din xadimlərimiz və müəllimlərimiz bizə əxlaq çərçivəsində davranmağı tövsiyə etmişlər. Bəs bizim doğru hesab etdiyimiz əxlaq qanunlarının son məqsədi nədir? Bizi düzgün davranışa dəvət edən valideynlər, müəllimlər və ya din xadimləri dəvətlərini necə əsaslandırırırlar? Etikada təsbit olunan davranış qaydaları sırf əql qüvvəsinin məhsuludurmu? Yoxsa bu normaları Allah müəyyənləşdirib? Bəlkə onların başqa amilləri var? Bir sözlə, əxlaq dindən ayrırıdır? Qərb və Şərq fəlsəfəsində problemin həlli üçün müxtəlif yollar təklif olunur. Biz öncə Qərb təfəkkür tarixində məsələyə münasibəti araşdıracağıq, sonra müsəlman Şərqində problemin həll yolunu nəzərdən keçirəcəyik.

Biz bu bölmədə Qərb dünyasında din və əxlaq mövzusu ilə bağlı təməl nəzəriyyələr ilə tanış olacağıq. Bu nəzəriyyələr aşağıdakılardır:

1. Əxlaqın müstəqilliyi və dinin əxlaqdan asılılığı nəzəriyyəsi.
2. Əxlaq və din müstəqil həqiqətlər nəzəriyyəsi kimi.
3. Əxlaq və dinin ziddiyyət nəzəriyyəsi.
4. Əxlaqın dindən asılılığı nəzəriyyəsi.
5. Əxlaq ilə dinin eyniliyi nəzəriyyəsi.

Əxlaqın müstəqilliyi və dinin əxlaqdan asılılığı nəzəriyyəsi

Antik fəlsəfənin görkəmli nümayəndələrindən olan Platon "Osiferon" əsərində Sokratın Osiferon adlı şəxslə dialoqunu şərh edir. Həmin dialoqda Osiferon deyir ki, təkəcə Allahın fərman verdiyi işlər yaxşı iş sayıla bilər. Bu vaxt Sokrat ondan soruşur: "Həmin işin yaxşı olmasının səbəbi Allahın əmridir, yoxsa Allah həmin işin yaxşılığını nəzərə alıb onun həyata keçməsinə tələb edib?" Osiferon cavab verir: "Həmin iş yaxşı olduğu üçün Allah onun yerinə yetirilməsi haqda fərman verir". Sokrat bu cavabdan belə nəticə çıxarır: "Deməli, əxlaq ilahi fərmandan asılı deyil və Allah özü də əxlaq normalarına uyğun əməl edir".

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin risalədə din və ədalət mövzusu müzakirə olunur. Sokrat ədalətin daha geniş anlam olduğunu və dinin ədalətin bir hissəsi olduğunu vurğulayır. Beləliklə, uyğun sualın ilk cavabı antik fəlsəfədə verilmişdir. Bildirilir ki, əxlaq dindən ayrırıdır, amma din əxlaqdan asılıdır. Çünki, Allahın özü də öz əmrini əxlaq qanunları ilə uzlaşdırır.⁶²

Əxlaq və din müstəqil həqiqətlər nəzəriyyəsi kimi

İ.Kant din və əxlaqı bir-birindən asılı olmayan müstəqil həqiqətlər kimi təqdim etmişdir. XVIII əsrdə yeni fəlsəfi sistemin banisi Kant belə hesab edirdi ki, nəzəri baxımdan əxlaq meyarlarının və qanunlarının müəyyənləşdirilməsində əql tam müstəqildir. Praktiki əql sahəsinə gəldikdə isə hətta əxlaq vasitəsi ilə Allahın varlığını sübut etmək olar. Daha dəqiq desək, Kant Allahın varlığının sübutunu sırf nəzəri üsullarla yox, praktiki əql, yəni əxlaq vasitəsi ilə mümkün sayır. Yəni insanlar əxlaq normalarına müvafiq yaşayırlarsa, bu vaxt onlar ilahi sevgi və məhəbbət duyğusunu hiss edəcəklər.

İmmanuel Kantın etikası, yaxud əqlin əməli tətbiqi təlimi "Prakti zəkanın tənqidi" və qısa şəkildə desək, "Prolegomenlər" əsərlərində nəzərdən keçirilmişdir. Kantın etikası tarixi-fəlsəfi əhəmiyyətə malikdir ki, burada da "qəti

⁶² Mail Yaqubov. Din və əxlaq. S. 83

imperativ" mühüm yer tutur. Məsələ burasındadır ki, İ. Kantı əxlaqa utilitar yanaşma etmirdi. Çünki, burada əxlaqın məqsədləri onun özündən kənar hesab olunur. O, tam təcrid olunmuş əxlaq metafizikasını əldə etməyə çalışırdı. Özü də bu əxlaq nə teologiya, nə də başqa bir şeylə şərtlənmişdir. Kant hesab edirdi ki, bütün əxlaqi anlayışlar öz yeri və mənşəyinə görə əqlə tam aprioridir. Əxlaqi dəyərlər insanın borc hissindən çıxış edərək fəaliyyət göstərdiyi zaman mövcud olur. Həm də borcu tələb etdiyi səviyyədə olan fəaliyyət kifayət deyildir. Tacirin düzlüyü əgər onun marağı ilə şərtlənsə o, yaxşı hesab oluna bilməz. Əxlaqın mahiyyəti qanun anlayışından çıxarılmalıdır.

İmmanuel Kantın əxlaqi iki termin üzərində qurulmuşdur:

1) Hipotetik, imperativ. Buna görə bir insan edəcəyi işin bir məqsəd üçün olması lazımdır.

2) Kateqorik imperativ. Buna görə isə etdiyimiz işlər üçün bir məqsəd və ya çıxar olmamalıdır. Çünki, hərəkətlərimizin məqsəd və ya çıxara görə deyil, bütün insanlar üçün mütləq olan "vəzifəyə" görə olması lazımdır.

İ. Kant nəyin əxlaqi olub olmadığını "Əxlaq metafizikasının təməlləndirilməsi" kitabında ortaya qoymuşdur.

Kant özünü dindar və xristian hesab edir. Alimin fikrincə, dinin əxlaqdan substansion fərqi yoxdur. Demək olar ki, din elə həmin əxlaqdır ki, xüsusi baxışla nəzərdə tutulmuşdur. Kant əxlaqın dinin özü olması fikrində israr edir. Dinlə fərqliliyi ilə müxaliflik edir. Əxlaqın dinin özü olmasının şərt və mənası ondan ibarətdir ki, fərd özündən başqa mənbə və müraciət edilən amili olmamalı, daxili ağıl iradəsinə əsasən əmr qəbul etməməlidir. Buna görə Kantın "Din yalnız ağılın çərçivəsində" adlı kitabında ilk sözü bundan ibarətdir: Əxlaq insandan qaynaqlanan təsəvvür olduğuna görə muxtardır. Muxtar olduğuna görə, özünü mütləq qanunlarda ağılın hökmünə borclu edir. Öz vəzifəsi ilə tanış olmaq üçün özündən başqa kənar olan varlığın təsəvvürünə ehtiyacı yoxdur. Həmçinin öz vəzifəsinə əməl etməkdən ötrü özündən başqa əxlaqi qanunlarda məqsədə ehtiyacı yoxdur. Buna görə əxlaqın öz-özlüyündə heç zaman dinə ehtiyacı yoxdur

və həmin xalis ağıl ona kifayət edir". Göründüyü kimi, Kant din və iman əxlaqın əsası deyil, onun meyvəsi hesab edir. Dindarlığın gözəlliyini həmin əxlaqda görür. Onun Allahdan təsəvvürü buna görə digər dinlərin Allah haqqında təsəvvürlərindən ümumi və əsaslı şəkildə fərqlənir.

İ. Kant Allah barəsində xarici təsəvvürü insan sifətlərinin və nəfsinin Allahla deduksiyası (müqayisəsi) deməkdir. Allahın qüdrətli, rəhbər, bağışlayan və d. olmasını düşünmək Kantın əxlaqi və dini ilə ziddiyyət təşkil edir. Buna görə də Kantın dindarlığında vəhyin, dinin müdaxiləsinin və mahiyyətinin elə də önəmi yoxdur. Kant təbii dinə, yəni insan ağılı ilə dərk olunan dinə vəhy və təbiətdən kənar qüvvələr tərəfindən nazil olan dindən daha çox əhəmiyyət verir.

İ. Kant əbədi günah, Allahın İsada təcəssümü, İsanın fəda olmasını və digər anlayışları əxlaqi və insanın təbii idrakına uyğun təfsir edir. Kantın təsəvvüründə təbii ağıla uyğun gəlməyən möcüzəyə yer yoxdur. Onun inancına görə, ürəkdə əxlaqi qanunun varlığı ilə Allahın təsdiqi üçün möcüzəyə ehtiyac qalmır. Həmçinin onun nəzərində dini şüarların, ibadətlər və müxtəlif duaların əhəmiyyəti yoxdur. Buna görə onun həyatını qələmə alan dostu R.B. Yaxman barəsində belə yazır:

"Ya dərinədən dindar idi ki, hər cür dini mərasim və zahiri adətlərdən kənar gəzirdi, ömrünün sonunda da heç vaxt kilsəyə ibadət üçün getmədi".

Kant müxtəlif sayılı dinlərə inanmır, dinləri zati cəhətdən bir hesab edir. Müxtəlif sayılı məzhəblərin müxtəlif adət və şüalarını qeyri-zati və qeyri-dini hesab edir. Bu, dinə zidd olmaq demək deyil.

Kant din və dindarlıq barəsində təsəvvürünü belə ifadə etmişdi: "Mən imana yol açmaq üçün bu mövzuda idrakı kənara qoymağı lazım bildim".

Bu ifadə ilə onun məqsədi bundan ibarətdir ki, şüuru fenomen aləmi ilə məhdudlaşdırmaq nəzəri ağıl yüksək dəyanət məqsədində, yəni Allah, nəfs və ixtiyara çatmaqdan çəkindirməklə bu həqiqətlərə iman yolunu praktik ağıl və əxlaqi vicdanın zəmanəti ilə çatmaq olar.

Digər mühüm mübahisəli məsələlərdən biri də Kantın nəzəri ağıl anlayışları ilə metafizikanı isbat və ona daxil olmağın qeyri-mümkün olduğuna inanması ilə xüsusi mənada, ilahiyata və teologiya elminə xidmət etməsidir. Bəziləri bunu onun teologiya elminə xidməti, bəziləri isə teologiya elminə vurulan ən ağır zərbə hesab edir. Onun özü bu barədə belə yazır: “Amma bu xidməti, yəni fəlsəfənin teologiyaya tutduğu iradları əhəmiyyətsiz hesab etmək olmaz. Çünki, teologiyayı qəti qərar verənlərdən azad etmişəm.”⁶³

Kant din və əxlaqı bir-birindən asılı olmayan müstəqil həqiqətlər kimi təqdim etmişdir. XVIII əsrdə yeni fəlsəfi sistemin banisi Kant belə hesab edirdi ki, nəzəri baxımdan əxlaq meyarlarının və qanunlarının müəyyənləşdirilməsində əql tam müstəqildir. Praktiki əql sahəsinə gəldikdə isə hətta əxlaq vasitəsi ilə Allahın varlığını sübut etmək olar. Daha dəqiq desək, Kant Allahın varlığının sübutunu göstərir.

Əxlaq və dinin ziddiyyət nəzəriyyəsi

Soren Kierkeqorun fikrincə, varlığın mənəvi mərhələsində universalın hökmranlığı var. Lakin Kierkeqor üçün universalın gücü hər şeyi izah etmək üçün kifayət deyil, həmişə və hər kəs üçündür. Etibarlı əxlaqi prinsiplər insan həyatının bütün sahələrinə hakim ola bilməz. Hər şey kimi, o da həddi aşıb keçə bilməyəcəyi həddə bağlıdır. Bu sərhəddi keçəndə ümumbəşəriyə tabe olan fərd universaldan daha yüksək olur və bu, fərdin cəmiyyəti və onun varlığıdır. Onun maraqlarından daha dəyərli olduğu paradoksu yaradır. Kierkegaard, dindar olaraq xarakterizə etdiyi bu mərhələnin ən böyük nümayəndəsi olaraq gördüyü İbrahim oğlu İshaqın qurban vermə hekayəsi, onun qəbul etdiyi kimi iman və ağıl arasındakı əlaqə haqqında düşüncələrini ortaya qoyur. Din anlayışının Hegelin rəşional və vahid sisteminə sığmadığını göstərməkdir.

S. Kierkegaard üçün İbrahimin gücü və zəifliyi, axmaqlığı və müdriqliyi, riskli bir insandır. Ümid, nifrət və məhəbbəti özündə cəmləş-

dirərək vəsf edilən paradoksu ifadə edir.⁶⁴ O, ucadır, çünki Allahı sevən və Allah üçün səy göstərən hər kəsdən üstün olar. Allaha iman edən İbrahimə yer üzünün bütün xalqlarının onun nəslə ilə təqdis ediləcəyi vədi verilir. Baxmayaraq ki, o, uzun illər uşaq sahibi ola bilmir. Amma o, yenə də həm Saranın, həm də özününkü idi. Yaşının çox olmasına baxmayaraq o, Allahın vədini yerinə yetirəcəyinə inanmağa davam edir. Allah ona o, İshaqı bağışladıqdan sonra ömrü boyu doğulmasını gözlədiyi yeganə oğlunu İbrahimə verdi. Onun üçün qurban verməsini xahiş edir. İbrahim oğlunu götürüb Moriya dağına yola düşür və üç günlük məzuniyyətə çıxır. O, səfərdən sonra oraya çatanda, oğlunu qurban kəsmək üçün bıçağı çəkdiyi kimi, Allah bir keçi göndərir və oğlunun yerinə keçini qurban kəsməsini xahiş edir. Beləliklə, İbrahim tam sədaqətli idi. Təslim olmaq məcburiyyətində olduğu Allahın sözüə əməl etməklə Ona olan sevgisini və imanını sübut edir.

S.Kierkegaard İbrahim hekayəsini müzakirə edərkən, İbrahimin İshaqı qurban vermək cəhdi uğurlu olur. O, Moriah dağına üç günlük səyahətinin necə keçdiyini düşünür. Çünki, dindarın konformizminə qarşı olan Kierkegaardın fikrincə, bu hekayənin yekun hissəsinə diqqət yetirir. İman isbat etmək üçün həyata keçiriləcək əmələ hazırlıq prosesi o əməldən daha vacibdir.

S.Kierkegaard İbrahimin hekayəsi ilə bir neçə çərçivəsində məşğul olur. Bunlardan biri, problem, əxlaqın daha yüksək telos üçün dayandırılmalı biləcəyidir. Digəri, İbrahimin qarşısında mütləq bir vəzifənin olub-olmamasıdır. Söhbət ondan gedir ki, onun üzərinə düşən vəzifəni hamıdan gizlətməsi mənəvi cəhətdən əsaslandırılıbmı? bu problemlərin həlli yolları ayrı başlıqlar altında müzakirə olunacaq.⁶⁵

Qərb fəlsəfə tarixində əxlaq və dinin ziddiyyət nəzəriyyəsinə irəliləyən digər bir filosof ictimai tənqidçi, sosialist filosof Karl Marksdir. O dini cəmiyyətin hakim dairələrinin müdafiəçisi kimi təqdim edir. Bu səbəbdən də din

⁶³ İlahiyyat jurnalı. F.e.d. Dos. Ələddin Məlikov. İmmanuel Kantın fəlsəfəsində dinə baxış

⁶⁴ S.Kierkegaard, Korku və titrəmə, 58-59

⁶⁵ Din felsefə araşdırmaları. Zeynep Baktəmur, Rahim Acar. Kierkegaard' da Ahlakın Özünəlligi problemi

yalnız varlı təbəqəni himayə etdiyi üçün əxlaq zidd sayılır.⁶⁶

Karl Marks, əsasən dinlə bağlı tənqidi fikirləri bunu ilk dəfə 1843-cü ildə cəmi 25 yaşında yazdığı “Hegelin hüquq fəlsəfəsinin tənqidi” adlı əsərinin ön sözündə izah etmişdir. Dinin marksist tənqidində insan şüurlu və müstəqil düşünən fərddən daha çox sosial kontekstdəki varlıqdır. Lüdviq Andreas von Feyerbax (1804-1872) kimi Marks da Tanrının insanların xəyali əksi olduğunu düşünürdü. Marks; O, “Din insanın yaratdığı xəyali gerçəklikdir” deyərəkən belə müdafiə edirdi: “Çünki, insan varlığının real gerçəkliyi yoxdur. Bu mənada dinə qarşı müharibə mənəvi ləzzəti din olan dünyaya qarşı müharibədir.” Marks dinin tənqidinin əsasını aşağıdakı cümlələrlə ifadə etmişdir:

Marks dinin “qeyri-dini tənqidi”ni etdiyi halda, dinsiz bir insanın tənqidi deyil, ondan asılı olmayaraq, dinin ümumi tənqidi kimi qiymətləndirilməlidir. Bu din insan əli ilə formalaşdığından, o zaman insan əli ilə dəyişdirilə bilməlidir. Lakin Marksın dünyagörüşündə dəyişiklik dini ortadan qaldıracaq bir mühit yaratmaq üçün istifadə edilmişdir. Ona görə də onun ilahi gücünə də əhəmiyyət verilməməlidir.

Başqa sözlə, insanın yaratdığı Allahın hökmranlığı və buna uyğun olaraq bütün dini hökmlər dünyadan ləğv edilməlidir. Onlar tövhid əqidəsinə qarşı olsalar da xristianlıqda olduğu kimi tövhid dinlərində də bu və ya digər şəkildə Allah inancı həmişə mövcud olmuşdur. Allahın varlığının inkarı ilə onun dünyəvi və axirət mükafatları və səlahiyyətləri əlindən alınır. Beləliklə, insan müstəqil olur, dindən və Allahdan azad olur. İlahi hökmlərdən azad olmaq həm də ənənəvi dini anlayışdan, inancdan, adət və mərasimlərdən qurtulmaq deməkdir.

Şübhəsiz, Kyerkeqor və Marksın yeni dövr fəlsəfi fikrinin nümayəndələri olaraq din haqqında düşüncələri orta əsrlər boyu Avropada təbliğ və tətbiq edilmiş, xristianlıqdan qaynaqlanmışdır. Biz isə İslam prinsiplərini əsas götürərək bu dində əxlaqa verilən yüksək dəyəri nəzərə alır və dinin əxlaqa zidd olması qənaətini qətiyyətlə rədd edirik.

Əxlaqın dindən asılılığı nəzəriyyəsi

XX əsrin müasir fəlsəfi tədqiqatları din və əxlaq münasibətləri ilə bağlı maraqlı məqamlara toxunub, problemin fəlsəfə müstəvisində həllinə cəhd göstərmişdir. Həmin tədqiqatçılarından olan Robert Adams (1937) “normativ əxlaqda insanlara tövsiyə edilən normaların mənşəyi nədir” sualına belə cavab verir: “Etik həqiqətlərin mənşəyi ilahi iradədir. Məsələn, biz nə üçün başqaları ilə mehriban davranmalıyıq? Çünki, Allah bizə belə əmr etmişdir. Nə üçün oğurluq etməməliyik? Ona görə ki, Allah bu işi qadağan etmişdir. Kimsəsizlərə əl tutmağın zərurəti nə ilə bağlıdır? Çünki, Allah bizə zəiflərə kömək göstərməyi tövsiyə etmişdir.

Lakin Adams burada belə bir məqamı da qeyd edir. Onun fikrincə, biz Allahın bütün əmrlərinə tabe olmaq məcburiyyətində deyilik. Başqa sözlə, nəzəri cəhətdən Allah bizə başqasını haqsız qətlə yetirmək əmri verərsə, bu, əxlaqi dəyər sayılmaz. Deməli, Adams ilahi iradə və fərmanın əxlaqın mənşəyi hesab olunmasını mütləq yox, şərtli qəbul edir. Biz yalnız elə bir şəraitdə Allahın əmrinə tabe olmalıyıq ki, Allahın bizə məhəbbət hissi ilə yanaşmasını öncədən bilək. Lakin bu müddəa təcrübədə təsdiqlənmir. Yəni Adamsın qənaətinə, bizim sitayiş etdiyimiz Allah daimi olaraq insanlara yüksək məhəbbət və mehribanlıq duyğusu ilə yanaşır. Deməli, biz Allah tərəfindən olan bütün əmrləri əxlaq norması kimi qəbul edə bilərik.

Robert Adamsın problemin həllindəki təklifi müasir din filosofları tərəfindən qənaətbəxş hesab edilmir. Çünki, yeni bir sual yaranır: nə üçün ilahi fərmandan qaynaqlanan əxlaq qanunları mötəbər və məqbul sayılır? Nəyə görə insanlar Allahın əmrinə tabe olmalıdırlar və buna əsas nədir?

Çağdaş din filosoflarından olan Mek İntayer (1929) problemi bu formada təqdim edir: “Rasional düşüncə hansı şəraitdə Allahın əxlaq haqqında əmrlərini mötəbər hesab etməlidir? İnsanlar Allaha mütləq xeyirli varlıq kimi etiqad etdiklərindən Onun tövsiyələrini məqbul sayıb bilərlər. Yəni insan zəkası bununla razılaşır ki, Allah mütləq xeyirli və xeyirxah bir varlıqdır. Deməli, Onun insanlara verdiyi öyüd-nəsihətlər, bu əsasla insanlara müəyyən

⁶⁶ Mirça İlyade, “ Fərhəng və din “ , s.2

işlərə əmr etməsi və onları bəzi işlərdən çəkindirməsi tam qəbul ediləsidir”.

Lakin yenə sual olunur: dindarlar hansı əsasla Allahı mütləq xeyirli varlıq hesab edirlər? Diqqət edin, bu sual sözügedən problemin üçüncü mərhələsidir. Bu isə müasir din fəlsəfəsinin din və əxlaq mövzusunda geniş araşdırmalarının göstəricisidir. Kay Nielsen (1925) növbəti suala cavab verməyə çalışır: *“Dindarlar deyə bilərlər: Allahı ona görə mütləq xeyirxah həqiqət kimi qəbul edirik ki, bu, müəyyən dəlillərlə sübuta yetib. Məsələn, Allah ona görə xeyirlidir ki, onların sevdiyi bir insana şafa verib və ya çətin məqamlarda onlara kömək edib”.* Nielsen bu cavabı rədd edir. Çünki, biz bir şəxsin müəyyən xüsusiyyətə malik olmasını o zaman təsdiq edə bilərik ki, öncədən həmin xüsusiyyətin mahiyyətini dərk etmiş olaq. Misal üçün, yeni tanış olduğumuz insanın dostluğunu yalnız dostluğun öncədən nə olduğunu bildiyimiz halda vurğulaya bilərik. Deməli, biz öncədən xeyirli və yaxşı işləri müəyyən meyarla tanıdıqdan sonra Allahı xeyirli varlıq adlandırma bilərik. Nəticədə ilahi iradə əxlaq meyar sayılır.

Nielsen burada digər bir yol təklif edir. O deyir: *“Dindarlar iddia edə bilərlər ki, “xeyirxahlıq” Allahın zəruri və ayrılmaz xüsusiyyətlərindəndir. Yəni dindarların sitayiş etdiyi Allah mütləq şəkildə həmin xüsusiyyətə malikdir”.* Lakin Nielsen bu cavabı da qəbul etmir. O belə hesab edir ki, bizim belə bir varlığın tövsiyələrini tam məqbul saymağa heç bir əsasımız yoxdur. Nəticədə dindarlar qəbul etməlidirlər ki, xeyir işlərin mənşəyi Allah yox, digər etik meyarlardır və onların sitayiş etdiyi Allahın işlərinin düzgünlüyü onların həmin əxlaq meyarları ilə uzlaşmasından asılıdır. Beləliklə, Nielsen də sekulyar əxlaq inananların sırasına qoşulur.⁶⁷

İlahi əmr etikası, Sokratın fəlsəfi müzakirə kimi irəli sürdüyü din və əxlaq arasındakı əlaqənin yaratdığı dilemma ilə məşğul olmalıdır. Bu dilemma ondan ibarətdir ki, nəyin yaxşı və ya əxlaqi olması Allahın əmrləri ilə, yoxsa insan şüuruna xas olan əxlaqın dəyərli mühakimələri ilə müəyyən edilir. Dini rəvayətlərdəki

bu cür dilemmaların ən parlaq nümunəsi Hz. İbrahimə oğlunu qurban kəsməyi əmr edən ilahi əmrdir. Buna görə də Hz. İbrahim oğlunu qətlə yetirməklə əxlaqi cəhətdən yanlış bir hərəkət edəcək, ya da Allahın əmrinə qarşı çıxmaqla dini günahkar olacaq. Bu nümunə rasio-nal əxlaqi teologiyanın fəlsəfi mümkünlüyünə inanan teist əxlaq filosofları üçün olduqca cəlbədidir. Burada müasir əxlaq filosofu Robert M. Adamsın *“düzəldilmiş ilahi əmr nəzəriyyəsi”* insanın və Tanrının əxlaqi rasionallığına istinad və düzəlişləri ilə bu dilemmaya çıxış yolu təklif etməyə çalışır. Bu iş Adamsın həllinin təhlili, uğuru və nəticələri ilə məşğul olur.⁶⁸

Əxlaq ilə dinin eyniliyi nəzəriyyəsi

XX əsrdə din fəlsəfəsində geniş yer almış bəhslərdən biri dinin funksional təhlili məsələsidir. Onlar Vitgenşteynin (1889-1951) *“dilin müxtəlif aspektlərdən dərk üçün onun funksiyalarını təhlil et”* tövsiyəsi əsasında dinin dilini təhlil edərək onun müxtəlif funksiyalarını aşkar edirlər. Həmin filosoflardan olan müasir ingilis filosofu Brait Vaite (1900) belə hesab edirdi ki, dini müddəaların funksiyası əxlaq qanunları ilə eynidir. Onun fikrincə, dində tətbiq olunan dilin xüsusiyyətlərindən biri əxlaq normaları ilə bəzənmiş həyat bərədə müxtəlif hekayələri şərh etməsidir. Din insanları həmin hekayələrdə göstərilən insanlar tək əxlaqlı olmağa dəvət edir. Deməli, Vaitenin qənaətinə görə, dinin dili əxlaq və etika dilidir. Nəticə etibarilə dinin mahiyyəti əxlaqla eyniləşir.

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin filosofların səhvini pozitivistlərin din haqqındakı yanlış düşüncələri ilə müqayisə etmək olar. Çünki, müasir fəlsəfi cərəyanlardan biri olan pozitivizmdə konkret və təcrübi elmləri həqiqi biliyin yeganə mənbəyi hesab edildiyi üçün dinə də təcrübi və konkret reallıq kimi baxılır. Nəticədə din inkar edilir. Müasir din filosofu Donald Hudson həm analitik fəlsəfə nümayəndələrinin dinlə əxlaqi eyniləşdirməsi bərədə görüşlərini, həm də pozitivistlərin dini təcrübi bilik sahəsi kimi araşdırmalarını rədd edir və deyir:

⁶⁸ Robert Adams'ın İlahi Əmr Teorisinin Hz. İbrahim'in Hikayesi Üzerinde Analizi. Elif Nur Erkan Balcı. 2022, 9. cilt, s.1-39

⁶⁷ Maykl Peterson. “əql və etiqadə dini”. s.436

“Dinin özünəməxsus xüsusiyyəti və funksiyası vardır. Filosofun vəzifəsi isə dinin cəmiyyətdəki rolunu müəyyənləşdirməkdir”.

Din və əxlaqı eyniləşdirməyə çalışan digər bir şəxs alman materialist filosofu Lüdviq Feyerbaxdır. XIX əsrdə materialist görüşləri ilə tanınan Feyerbax dini və əxlaqı insanların emosiyalarına əsaslanan məfhum kimi qiymətləndirməyə cəhd edir.

Din haqqında məlumatlı insanlara aydındır ki, din əxlaqdan fərqli olaraq insanın ilahi varlıq və digər fəvqəltəbii həqiqətlərlə bağlılıq hissələrinə cavab verir. Əxlaq isə yalnız insanların bir-biri ilə davranış qaydalarına aiddir.

Nəticə

Ədəbiyyat

1. TDV İslam Ansiklopedisi. Günay Tümer. 1994, İstanbul, 9.cild, s. 345-349
2. Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu. İzahlı dini terminlər lüğəti. Bakı, 2020, s. 69-70
3. Bəşir Əhmədov. Etimologiya lüğəti, Altun kitab nəşriyyatı, Bakı, 288 səh.
4. Hilmi Ziya Ülken düşüncəsində Din- Ahlak ilişkisi. İstanbul, 2017, s. 32
5. Mail Yaqubov. Din və əxlaq. s. 82
6. TDV İslam Ansiklopedisi. Mehmet S. Aydın. 1994, İstanbul, 9.cild, s. 339-340
7. TDV İslam Ansiklopedisi. Mustafa Çağrıcı. İstanbul, 1989, 2.cild, s. 10-14
8. Ahlak və digər bilimlərlə ilişkisi. Nobel PPT, s.1-11
9. Caner Yaşlanan. Fıtrat delilləri.
10. Caner Taslaman. Allah, felsefə və bilim. S. 80-83
11. Ələddin Məlikov. İmmanuel Kantın fəlsəfəsində dinə baxış // İlahiyyat jurnalı, 2019, №1, səh.36-40 (<http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.30263.06565>)
12. S.Kierkegaard, Korku və titreme, 58-59
13. Zeynep Baktetur, Rahim Acar. Din felsefə araşdırmaları. Kierkegaard' da Ahlakın Özünelliği problemi
14. Mirça İlyade, “ Fərheng və din “ , s.2
15. Peterson Maykl. “Əql və etiqadə dini”. S. 436
16. Robert Adams'ın İlahi Əmr Teorisinin Hz. İbrahim'in Hikayesi Üzerinde Analizi. Elif Nur Erkan Balcı. 2022, 9.cilt, s. 1-39

Rəyçi:
Göndərilib: 20.04.2023

f.ü.f.d., dos. Mustafayev Radif
Qəbul edilib: 02.05.2023

**REGIONAL GEOPOLİTİK BÖHRAN KONTEKSTİNDƏ
YENİ REALLIQLAR VƏ DİALOQ PROBLEMI**

*Məqalə dünya siyasətində XX əsrin dahi simalarından bir hesab olunan
Ulu Öndər Heydər Əliyevin 100 illik yubileyinə həsr olunur.*

Şölət Zeynalov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, Davamlı inkişafın fəlsəfəsi və sosiologiyası
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent.

Email: sholet@mail.ru

ORCID: 0000–0003–209–119

Zeynalı Nərgiz

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsinin kiçik elmi işçisi
nargizzeynali41@gmail.com

Xülasə. Məqalə regional geopolitik problemin kommunikasiya və dialoq mədəniyyəti kontekstində mənalandırılmasına həsr olunmuşdur. Həmçinin, işdə “Şuşa” və “Moskva” bəyannamələrindən sonra regionda yaranmış stiuasiyaya nəzəri baxış əks olunmuşdur. Məqalədə qeyd edilir ki, münaqişənin birinci fazası Azərbaycanın qələbəsi ilə bitməyə başlayıb və ikinci “sülh” fazası bitməmişdir və o daha problematiktir. Lakin siyasi, iqtisadi, hərbi, mənəvi və s. üstünlüklərə baxmayaraq ölkəmiz və onun siyasi rəhbərliyi əsas Ulu Öndər Heydər Əliyev tərəfindən qoyulmuş özünün sülh və təhlükəsizlik strategiyasına sadıqdır və bu bəşəri proqram hazırda Azərbaycanın həyata keçirdiyi, humanitar, mədəni, quruculuq-bərpa işləri, sülh və təhlükəsizlik fəaliyyətində öz əksini tapır. Ona görə də bu siyasətə qarşı dayanan bəzi mənəvi-əks qüvvələrin də neytirallaşdıraraq dialoq platformaları ətrafında konsolidasiya edilməsi işi indi aktualdır. Bu baxımdan problemin interpretasiyası fəlsəfi, siyasi, humanitar və s. təfəkkürün qarşısındadır.

Aktuallıq və məqsəd: Sülh, təhlükəsizlik və regional-geopolitik problemlərin nəzəri interpretasiyasını vermək. Problemin - dialoji aspektdən mənalandırılması - onun aktuallığını və məqsədini şərtləndirir.

Metodologiya: Məqalə - elmi metod, müqayisəli təhlil, empirik, tarixi və analiz metodları ilə təhlil olunur.

Elmi yenilik: Elmi tədqiqatda - regional konfliktlərə - dialoji və kommunikativ aspektdən baxılır və tədqiq olunur.

Açar sözlər: Şuşa və Moskva bəyannamələri, Azərbaycan, Türkiyə, Rusiya, İran, sülh və təhlükəsizlik problemi.

**NEW REALITIES AND THE PROBLEM OF DIALOGUE
IN THE CONDITIONS OF THE REGIONAL-GEOPOLITICAL CRISIS**

The article is dedicated to the Heydar Aliyev's 100th anniversary -
one of the great leaders of world politics of XX century

Sholat Zeynalov,

PhD, assos.prof.

ANAS Institute of Philosophy and Sociology,

„Leading researcher of the Department

"Philosophy and Sociology of Sustainable Development"

Email: sholet@mail.ru

ORCID: 0000-0003-209-119

Zeynalli Nargiz

ANAS Institute of Philosophy and Sociology,

junior researcher of the "Problems of Modern Philosophy" department

nargizzeynalli41@gmail.com

Abstract. The article reflects the study of the regional-geopolitical problem in the context of communication and dialogue of culture. The scientific study also considers a theoretical view of the situation that arose in the region after the "Shusha" and "Moscow" declarations. The article notes that despite the fact that the first phase of the conflict ended with the victory of Azerbaijan, the second "peaceful" phase is not yet completed and is more problematic. But despite the political, economic, military, spiritual and other advantages, the foundation of our country and its political leadership laid down by Great Leader Heydar Aliyev is true to its strategy of peace and security. And this humanitarian program, currently being implemented by Azerbaijan, is reflected in humanitarian, cultural, and construction activities for reconstruction, peace and security. Therefore, now it is urgent to consolidate the dialogue platforms by neutralizing some of the opposing moral forces that oppose this policy. In this regard, philosophical, political, humanitarian and other interpretations of the problem rely only on deep thinking.

Relevance and purpose: To give a theoretical interpretation of the understanding of peace, security and regional geopolitical problems. Understanding the problem - from the dialogic side - determines its relevance and purpose.

Methodology: The article is analyzed using the scientific method, comparative analysis, empirical, historical and analytical methods.

Scientific novelty: In scientific research, regional conflicts are considered and studied from the dialogic and communicative sides.

Key words: Shusha and Moscow declarations, Azerbaijan, Turkey, Russia, Iran, the problem of peace and security.

**НОВЫЕ РЕАЛИИ И ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА
В УСЛОВИЯХ РЕГИОНАЛЬНО-ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО КРИЗИСА**

Статья посвящена 100-летию со дня рождения одного из Великих лидеров мировой политики XX века - Гейдару Алиеву

Шолат Зейналов

Институт философии и социологии НАНА,
Доктор философии по философии, доцент, Ведущий научный сотрудник
отдела “Философия и социология устойчивого развития”

Е-почта: sholet@mail.ru

ORCID: 0000–0003–209–119

Зейналлы Наргиз

Институт философии и социологии НАНА,
младший научный сотрудник
отдела “Проблемы современной философии”
nargizzeynali41@gmail.com

Аннотация. Статья отражает исследование регионально-геополитической проблемы в контексте коммуникации и диалога культуры. В работе также рассматривается теоретический взгляд на ситуацию, возникшую в регионе после «Шушинской» и «Московской» деклараций. Отмечается, что несмотря на то, что первая фаза конфликта завершилась победой Азербайджана, вторая «мирная» фаза - еще не завершена и является более проблематичной. Но несмотря на политические, экономические, военные, духовные и другие преимущества, фундамент нашей страны и ее политического руководства, заложенный Великим Лидером Гейдаром Алиевым, верен ее стратегии мира и безопасности, и эта гуманитарная программа, реализуемая в настоящее время Азербайджаном, находит своё отражение в гуманитарной, культурной, строительной деятельности по восстановлению, миру и безопасности. Поэтому сейчас актуальна консолидация вокруг диалоговых площадок путем нейтрализации некоторых моральных противодействующих сил, противостоящих этой политике. В связи с этим - философская, политическая, гуманитарная и др интерпретации проблемы опираются только на глубокий анализ этой проблемы.

Актуальность и цель: Дать теоретическую интерпретацию осмыслению мира, безопасности и регионально-геополитических проблем. Понимание проблемы - с диалогической стороны - определяет ее актуальность и цель.

Методология: Статья анализируется с использованием научного метода, сравнительного анализа, эмпирического, историко-аналитического методов.

Научная новизна: В научных исследованиях региональные конфликты рассматриваются и изучаются с диалогической и коммуникативной сторон.

Ключевые слова: Шушинская и Московская декларации, Азербайджан, Турция, Россия, Иран, проблема мира и безопасности.

Giriş:

Hazırda Cənubi Qafqaz o cümlədən, regionda yeni siyasi, iqtisadi, geostrateji reallıqlar formalaşmaqdadır. Yaranmış bu yeni stiuasiyanın formalaşmasını təmin edən ölkələrdən biri, şübhəsiz Azərbaycandır. Azərbaycanın siyasi rəhbərliyi son 30 ildə regionda həyata keçirdiyi sülh, dialoq, qarşılıqlı əməkdaşlıq və stabil qonşuluq prinsiplərini – yüksək dialoq mədəniyyəti və dialoji təfəkkürü özündə ehtiva etsə də, təssüf ki, başda Ermənistanın siyasi rəhbərliyi və onlara havadarlıq edən bəzi güclər tarixən olduğu kimi hal-hazırda da avantürüst siyasətlərindən əl çəkmirlər. Lakin yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, artıq regionda uzun müddət hökm sürən xaos stiuasiya dəyişmişdir və belə bir kontekstdə ölkə başçısı Ali Baş Komandan İ. H. Əliyevin dəfələrlə yüksək tribunallarda qeyd etdiyi kimi Azərbaycanla heç kəs güc yolu ilə danışa bilməz.

Fakt odur ki, son dövrdə regionda baş verən fundamental hadisələrin nəticəsi hər kəsə bəllidir. Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsi hesab edilən Qarabağ münaqişəsinin – probleminin əsas hissəsi müharibə yolu ilə həll olundu. 27 sentyabr tarixində başlanan Vətən Müharibəsi nəticəsində Azərbaycan Respublikası uzun müddət Beynəlxalq təşkilatların “görə bilmədiyi” işi öz üzərinə götürdü və münaqişənin birinci fazasının həllini yüksək şəkildə həyata keçirdi – işğala son qoydu və böyük sülhün hələ ki, əldə edilməsinə baxmayaraq uzun müddət işğal altında erməni vandallarının məhv etdiyi Qarabağ torpaqları azad edildi. Analizlər sübut edir ki, bu qələbənin təmin edilməsinin təməli şübhəsiz Ulu öndər H. Ə. Əliyevin uzaqgörən strategiyası və gələcəyə hədəflənmiş iqtisadi, siyasi, ideoloji, humanitar və s. siyasətindən gəlir. Hazırda ölkə rəhbərliyi yüksək şəkildə bu strategiyaya sadıq qalaraq regional sülh və təhlükəsizliyin həyata keçirilməsi işində yüksək siyasi xarizma nümayiş etdirməklə yanaşı, regional stabilliyi təmin etmək üçün dialoq və dialoq mədəniyyətinin formalaşması prinsiplərini həyata keçirmək proqramını davam etdirməkdədir. Lakin problem ondadır ki, Ermənistan və onların regional və qlobal bəzi havadarları hələ də bu strategiya-

nın fəlsəfi mahiyyətini bilərəkdən və ya bilməyərəkdən anlamırlar, bu üzəndən də həm Zəngəzur dəhlizinin açılması, həm də bölgəyə davamlı sülhün gəlişi işində onlar ciddi əngəl olmağa cəhd edirlər. Anlaşılan odur ki, hazırda bölgə iki fundamental anlayışa ehtiyaçlıdır: *birincisi, sülh; ikincisi regional dinc yanaşı yaşama prinsipi və əməkdaşlıq*. Fakt budur ki, qeyd olunan məsələlər bölgədə həyata keçirilməzsə regionda xalqların təhlükəsizlik və əminamanlıq şəraitində uzunmüddətli yaşamasından danışmaq mümkün deyildir. Bu kimi məsələlər nəzərə alınaraq məqalədə regional dialoq və dialoq mədəniyyətinin formalaşması kontekstində problemə fəlsəfi yanaşma sərgilənmişdir. Xüsusi qeyd edək ki, Cənubi Qafqaz tarixən beynəlxalq güclərin maraq dairəsində olmuşdur. Bu isə istər nəzəri anlamda, istər siyasi-iqtisadi və mədəni kontekstdə regionun həmişə beynəlxalq aktyorların diqqət mərkəzində saxlanması ilə nəticələnmişdir. Məsələn, regionun beynəlxalq müstəvidə oynadığı qlobal əhəmiyyət və regional aktyorların fəalliyəti barədə vaxtı ilə Amerika nəzəriyyəçi-politoloqu Z. Bzejnski ciddi proqnozlar irəli sürmüşdür və həmin proqnozlar indi faktiki olaraq öz təsdiqini tapmaqdadır[1].

1 Regional ziddiyyətlər. “Bəyannamələr” yeni tarixi gerçəkliyin təsdiqi kimi: Vətən müharibəsinin bitməsi ilə Cənubi Qafqazda son otuz ilin, paralel olaraq regional geopolitikada isə son yüz ilin yeni real gerçəklikləri yarandı. Bu reallığın əgər birinci tərəfi 10 noyabr 2020-ci il Moskva Bəyannaməsiylə təsdiqlənirdisə, ikinci, daha fundamental tərəfi 2021-ci il iyun ayının 15-də Şuşa şəhərində Azərbaycan Respublikası və Türkiyə Cümhuriyyəti arasında müttəfiqlik münasibətləri haqqında “Şuşa Bəyannaməsini” imzalanması ilə tarixə düşdü. Şuşa bəyannaməsinin regional və qlobal geopolitikada strateji tarixi əhəmiyyəti onda idi ki, ilk dəfə olaraq Azərbaycanın tarixi Zəfərindən sonra Türkiyə və Azərbaycan Respublikasının uzun əsrlərin tarixi yaddaşından, qardaşlıq və etnik bağlarından çıxış edərək tarixi bir sənəd formasında “bir millət iki dövlət” öz vəhdətini beynəlxalq müstəvidə

hüquqi-siyasi, tarixi, mənəvi birliklərini “*Bəyannamə*” şəklində təsdiq etmiş oldular. Bəyannamə – tarixi, coğrafi, sülhün əldə edilməsi, xalqların, dövlətlərin postmünaqişə dövründən sonra qonşuluq, dinc yanaşı yaşama prinsipləri baxımından və beynəlxalq hüquq çərçivəsində münaqişələrin həlli istiqamətində atılmış əhəmiyyətli addım olaraq son dərəcə vacib bir sənəd kimi tarixə düşdü. 2020-ci ildə Moskvada imzalanmış “Moskva Bəyannaməsi”ndən sonra “Şuşa Bəyannaməsi”nin imzalanması Azərbaycanın növbəti tarixi uğurlarından biri idi və bu bəyannamə əslində, nəinki Cənubi Qafqazda o cümlədən, bütövlükdə region xalqlarının dinc yanaşı yaşamaları üçün bir platforma da hesab edilə bilər; fikrimizcə, gələcəkdə bu tarixi sənədin nə dərəcə doğru və strateji hadisə olduğu beynəlxalq miqyasda özünü göstərəcək və regional stabilliyə ciddi postament kimi daxil olacaqdır. Tarixin fəlsəfi analizi kontekstində bu Bəyannaməni analiz etsək, əslində, bu son əsrin regional geopolitik duruşunda faktiki ciddi bir dəyişiklikdir. Bu dəyişiklik bölgə xalqlarının həm də stabil yaşaması üçün bir tənzimləyici yeni faktordur. Bu faktorda, regional qüvvələr olan Rusiya, Türkiyə və İran tərəfləri arasında birləşdirici və dialoqda olduğu vacib elementlər olsa da Qərb də nəzərə alınmaq şərti ilə burada tərəflər arasında ayrı-ayrılıqda ciddi mübarizə nöqtələri vardır. Lakin yuxarıda qeyd olunduğu kimi, Azərbaycanın əsas hədəfi sülh və təhlükəsizlik çətiri altında regionun təhlükəsizliyini təmin etmək işi olduğundan bu üç qüvvənin də Azərbaycanın irəli sürdüyü sülh platformaları ətrafında konsolidasiya olunması zərurəti yaranır. Aydın ki, siyasət, geopolitika böyük bir “oyun” və hədəfdir. Bu hədəf, şübhəsiz perspektivdir və bu münasibətlərin sülhə konsolidasiya olunması şübhəsiz böyük dialoq və dialoq mədəniyyətinə apelyasiyadan keçir.

Nəzəri anlamda yanaşsaq Rusiya Federasiyası, Ermənistan və Azərbaycan Respublikası arasında imzalanmış “Moskva Bəyannaməsi” əgər münaqişənin bitməsi və Ermənistanın kaputulyasiyasını ifadə edərsə, faktiki olaraq “Şuşa Bəyannaməsi” həm də tarixi, etnokultural, etnogenezis və “bir millət iki dövlət” tezisini tarixi yaddaşlara “Sənəd” vasitəsi ilə

möhürləməklə yanaşı Moskva Bəyannaməsinin də bir daha regional təhlükəsizlik işində vacibliyini təsdiqləyir və gələcək regional sülh və təhlükəsizlik üçün yeni bir paradigma rolunu oynayır. Məhz belə bir kontekst nəzərə alınarsa Şuşa Bəyannaməsi – Cənubi Qafqazın yeni geosiyasi paradigması haqqında nəzəri və praktiki anlamda geniş bəhs etmək olar, lakin biz burada yalnız bir məqamı vurğulamağı vacib hesab olunur: Xalqların sülh və təhlükəsizlik baxımından ortaq dəyərlər ətrafında konsolidasiya olunması və s. baxımdan – Şuşa Bəyannaməsinin fundamental mahiyyəti ondadır ki, *birincisi*, bu bəyannamə faktiki olaraq terroru uzun müddət öz milli strategiyasına çevirən bir dövlət – Ermənistanı və ona havadarlıq edən müxtəlif qüvvələrin postmünaqişə dövründə neytrallaşdırılma istiqamətində ilk addım kimi tarixə düşdü; *ikincisi*, Ermənistanın məğlubiyətini siyasi, hüquqi, hərbi, ideologiyə və s. anlamda iflasını təsdiqini - möhürlədi; *üçüncüsü*, Azərbaycan Respublikasının haq və ədalət, beynəlxalq nizam və hüquq uğrunda apardığı mübarizəsi və Vətən müharibəsinin nəticələrinin ilk dəfə olaraq şərtsiz qəbulunu, eyni zamanda NATO ölkəsi kimi Türkiyənin Azərbaycanla bir müstəvidə müttəfiqliyini [geostrateji anlamda] dünyada təsdiq etmiş oldu; *dördüncüsü*, bu reallığı biz həm də Moskva və Ankara arasında yeni “barışıq” və “toqquşma” nöqtəsi kimi də xarakterizə oluna bilər; *beşincisi*, Bu bəyannamə Azərbaycanın qlobal və regional müttəfiqliyinin – siyasi, iqtisadi, humanitar, mədəni, coğrafi, tarixi və s. tərəfdaşlarının müəyyən edilməsi işini sürətləndirdi. Məsələn: İran və Fransa kimi dövlətlər hal-hazırda bu yaranmış yeni reallıqlardan öz əndişələrini və nifrətlərini gizlətmirlər və bununla da onlar keçikmiş siyasi addımlarla Ermənistanı “fors-mojor” stiuasiyadan çıxarmağa çalışırlar. Lakin XX əsrin siyasi tarixi sübut edir ki, geostrategiyada buraxılmış səhvlərin düzəldilməsinə uzun vaxt lazımdır və bəzən bu, ümumiyyətlə, mümkün olmur. Hazırda İranın regionda düşdüyü böhranlı stiuasiyanın səbəblərindən biri də budur: Geopolitikada qeyri-məntiqi davranışlar. Təsadüfi deyildir ki, vaxtı ilə, müasir Qərb nəzəri fikrinin tanınmış simalarından hesab edilən Z. Bzejnski “Bö-

yük şahmat taxtası” əsərində yazırdı: “Rusiyanın regionda öz hakimiyyətini itirməsindən istifadə edən Türkiyə və İran Xəzər – Orta Asiya regionunda özlərinin müəyyən dərəcədə təsirlərini qurmaqla məşğuldular. Bu səbəbdən də onları fəaliyyət göstərən geostrateji simalar hesab etmək olardı” [1, s. 73]. Bu danılmaz bir həqiqətdir ki, bu mübarizənin yalnız iki ölkə ilə məhdudlaşdırılması doğru olmazdı, yəni sovetlər erası bitdikdən sonra həm də regionda müxtəlif qlobal güclərin öz maraqlarının təminatı işində çoxvektorlu fəaliyyətinin şahidi olduq; Xüsusilə, bu illərdə Xəzər regionunda iqtisadi cəhətdən Qərbin maraqlarının təminatı işində ciddi cəhdlərinin də şahidi olduq [Neft kontraktları və s. Avropanın enerji təhlükəsizliyi kontekstində].

Azərbaycanın strateji əsas hədəfləri regionda və qlobal arenada sülh olduğu üçün uzun müddətli ciddi xarici təzyiqlərə baxmayaraq bu mübarizədə o həm öz maraqlarını təmin edə bildi, həm də qonşu ölkələrlə regional mübarizə siyasətində “yümuşaq gücün” əsas elementlərindən biri olan mədəni, iqtisadi, humanitar aktorlardan istifadə edərək öz mövqelərini möhkəmlətdi. Bu Azərbaycanın beynəlxalq arenada tanınması üçün yaranmış bir tarixi şans idi. Çoxaspektli təzyiqlərə baxmayaraq şübhəsiz, dahi siyasətçi H. Ə. Əliyevin xüsusi xarizması və strateji hədəfləri hesabına Azərbaycan öz qlobal inkişafına doğru ciddi addımlar atdı. 27 may 1997-ci ildə Azərbaycanın Milli Bayramı – Respublika Günü münasibəti ilə təntənəli yığıncaqda çıxışı zamanı Ulu öndər H. Ə. Əliyev yenidən müstəqillik qazanmış ölkəmizin bu çətin şəraitdə əsas strateji hədəfləri və siyasəti barədə qeyd edirdi: “Biz sülhsevər ölkəyik, sülhsevər dövlətik. Biz Ermənistanla olan münaqişəyə də sülh yolu ilə son qoymağa çalışırıq və çalışacağıq. Bütün ölkələrlə sülh, əmin-amanlıq şəraitində əlaqə saxlamaq istəyirik. Qonşu ölkələrlə sülh, dostluq əlaqələri yaradırıq və bundan sonra da yaradacağıq. Dünyanın böyük ölkələri, iqtisadi cəhətdən, demokratiya baxımından inkişaf etmiş ölkələrlə, dövlətlərlə Azərbaycanın yaratdığı əlaqələr xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Biz bu əlaqələri çox yüksək qiymətləndirir və tərəfdaş kimi üzərimizə düşən bütün vəzifələri bundan sonra da layiqincə yerinə yetirəcəyik”.[4s. 17]

Sonrakı tarixi şərait göstərdi ki, “Ulu Öndər Heydər Əliyevin uzaqgörən siyasətinin və müdrikliyinin gücü Azərbaycanın son 27 ildə Xəzər bəlgədə siyasət xəttinin dəyişməzliyini və bölgə xalqları üçün əhəmiyyətini şərtləndirməsində özünü təsdiq etdi. Məsələn, 1995-ci ildə Rusiya XİN bəyanatında göstərirdi ki, Xəzər regionunda Rusiya heç bir ölkəyə və xarici qüvvələrə imkan verməyəcək ki, onun suveren hüquqlarına toxunsun. Rusiya Xəzər regionuna tarixi nüfuz imkanlarını özündə saxlayır. 2000-ci ildə isə artıq Rusiya Azərbaycanın Xəzər bölgəsində strateji tərəfdaşına və partnyoruna çevirilmişdi. Bu böyük diplomatik məharətin və siyasət iradəsinin nəticəsi idi” [5, s. 48]. Məhz bu illər ərzində Ulu Öndər H. Ə. Əliyevin ciddi şəkildə təsbit etdiyi siyasət, ideoloji, humanitar və s. strategiya nəticəsində faktiki olaraq region böyük müharibə ocağına çevirilmədi və bu kurs hazırda ölkənin siyasət rəhbərliyi prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilməkdədir. Lakin bu tamamilə başqa məsələdir ki, Azərbaycanda qonşu ölkələrin təzyiqləri hələ də ciddi şəkildə mövcuddur və onların arasında dost olanlarla, qısqanc münasibətdə olanlar da kifayət qədərdir. “Məsələn, Türkiyənin kifayət qədər nüfuza nail olduğu Azərbaycanda İranın mövqeyinin [öz ərazisində azərbaycanlıların mümkün milli təlatümləri ilə bağlı narahatlıqdan irəli gələn] Rusiya üçün daha əlverişli olduğu meydana çıxdı” [1.73]. Bu faktır və hal-hazırda postmünaqişə dövrünün reallıqlarından biri odur ki, istər Rusiya, istər İranla müqayisədə Türkiyənin o cümlədən, Azərbaycanla məqsəd, genezis, strategiya bağlılığı onun nəinki Qafqazda bağlılığını, həm də Orta Asiyada mövcudluğunu şərtləndirən əsas amillərdən biridir. Bunu da qeyd etmək vacibdir ki, Azərbaycan - Türkiyə ittifaqına qarşı Rusiya-İran birliyi də öz təsirlərini saxlamaqdadır. Hərgah, Azərbaycan hər iki dövlət üçün də ciddi partnyor ola bilər.

Göründüyü kimi, “geopolitik oyun” bitməmişdir, əksinə, o özünün daha rəqabətli dövrünə qədəm qoymaqla. Bu fakt isə bir daha onu təsdiq edir ki, Suşa Bəyənəməsi zərurətini yalnız Cənubi Qafqazla məhdudlaşdırmaq doğru olmazdı, o, həm də Mərkəzi Asiyanın

nüfuz dairəsinə də təsir edəcək geostrateji sənəddir. Bu sənəd Azərbaycanın qələbəsinin tarixi əhəmiyyətini bir daha təsdiqləmiş olur. Xüsusi qeyd olunmalıdır ki, bu qələbə nə Rusiyaya, nə də İrana qarşı deyildir, əksinə, söhbət ondan gedir ki, Azərbaycan bütün qeyri-aqressiv siyasət yürüdən tərəflərlə, dialoq, sülh və əməkdaşlıq şəraitində münasibətlərə həmişə açıqdır və bunu Azərbaycanın son otuz ildə həyata keçirdiyi strategiya əyani şəkildə təsdiq etmiş olur. Lakin biz, Cənubi Qafqazda postkonflikt dövründə böyük sülhün regiona gəlməsindən bəhs edərkən qeyd etmək lazımdır ki, tarixin interpretasiyası sübut edir ki, fiziki qələbə – düşmənin məğlubiyyəti heç də birdəfəlik onun təslim olması ilə nəticələnmişdir. İdeologiyalar, siyasətlər darmadağın edilsə də müəyyən zaman kəsiyindən sonra onlar öz niyyətlərini yenidən həyata keçirmək işində ısrarlı olurlar. Görünür, bu şüur ola bilsin ki, həm də ideologiya məsələsidir və bu da intellektual cəmiyyətlərdə həll olunsada [bəzi Avropa ölkələri və Azərbaycan nəzərdə tutulur] inkişaf etməkdə olan aqressiv ideologiyaya malik dövlətlərdə, [terrorçuluğa meyilli dövlətlərdə – Ermənistan] bu kimi problemləri həll etmək ciddi problematikedir. Ona görə də Cənubi Qafqazda stabil və təhlükəsiz əməkdaşlığın qurulmasının uzun müddət təhlükədə olacağına şübhə ilə yanaşmaq doğru olmazdı. Bunun səbəbi Ermənistan və ona havadarlıq edən qüvvələrin destruktiv fəaliyyəti ilə bağlıdır. Bu baxımdan Ermənistanın iflası və onun havadarlarının müvəqqəti geri çəkilməsi heç də sülhü təmin edə bilməz. Qeyd olunanlar onu sübut edir ki, istənilən münaqişə və müharibədən sonra ideoloji, siyasi, humanitar, mənəvi, və s. siyasətin həyata keçirilməsi onun nəzəri strukturilaziasiyası hər şeydən vacibdir və bu uzunmüddətli sülhün və təhlükəsizliyin əsas baza prinsiplərindən birini təşkil edir. Bu baxımdan geopolitik tarazlaşmadan bəhs olunarkən qeyd etmək lazımdır ki, həqiqətən də Şuşa Bəyannaməsinin vacibliyi ondadır ki, o həm də regional sabitlik amilinin və güc balansının yaranmasını şərtləndirir. Məsələn, regional təhlükəsizlik etnokultural və etnogenezis baxımından Türkiyə və İranda yaşayan azərbaycanlılarla Azərbaycanın ciddi yaxınlığını tələb

və təşkil etsə də İranın Azərbaycana qarşı iddiaları və Ermənistanla hamiliyi regiona ciddi təhlükələr yaradır. Halbuki, İran tarix, din, ənənələr və mədəniyyət baxımından Azərbaycanla sıx bağlıdır - nəinki Ermənistanla. Bu isə onu sübut edir ki, “Türkiyə və İran ilk növbədə mühüm geosiyasi mərkəzlərdir” [1, 73] və onların tarixi mübarizələri heç də bitməmişdir. Yaxın Şərqlə ugrunda gedən mübarizənin də təməlinə bu kimi amillər dayanır. Lakin bu geosiyasi mərkəzlərin fərqi ondadır ki, teokratik İrandan fərqli olaraq Osmanlı İmperiyasının varisi, moderinitə və dünyavilik yolunu tutan güclənməkdə olan “Türkiyə Qara dəniz regionunu sabitləşdirir. Qara dənizdən Aralıq dənizinə keçidiə nəzarət edir, Rusiyanı Qafqazda tarazlaşdırır, müsəlman fundamentalizminə qarşı hələ də həb olmaqda qalır və NATO-nun cənub lövbəri kimi xidmət edir” [1. 74]. Qeyd edilən yuxarıdakı tezis əhəmiyyəti ondadır ki, bu strateji xətt uzun illər əvvəl təsbit olunsada, hazırda da öz aktuallığını qoruyur. Ukrayna-Rusiya müharibəsi zamanı Türkiyənin ərzaq təhlükəsizliyində oynadığı rolu və ümumiyyətlə, R. T. Ərdoğan siyasətinin siyasi-etik xarizmasını da bir daha təsdiq etmiş oldu. Bu baxımdan müasir Avropanın perspektiv və xarizmatik siyasi liderlərindən hesab edilən İ. H. Əliyevin və Türkiyə prezidenti R. T. Ərdoğan tərəfindən imzalanmış Şuşa Bəyannaməsinin həm də tarixi əhəmiyyəti ondadır ki, o Türkiyə təmsalında NATO- Rusiya və İran arasında bir tarazlaşma funksiyasını da yerinə yetirir, hansı ki, Azərbaycan faktiki olaraq –1828-ci ildən sonra iki imperiya arasında bölüşdürüldükdən sonra ilk dəfə onun yaxınlaşmasına fundamental dayaq yaradır. Ancaq bu tamamilə başqa məsələdir ki, NATO ölkələrinin özünün bir çoxları Türkiyə Cümhuriyyətinin bu geopolitik üstünlüklərinə qısqançlıqla yanaşırlar. Bu həm də ona görə tamamilə başqa məsələdir ki, qlobal nizamdan və ABŞ-ın beynəlxalq strategiyasından söhbət edərkən vaxtı ilə, sovetlər dağıldıqdan sonra “İran, özünün Azərbaycana münasibətində ikili mövqeyinə baxmayaraq anoloji şəkildə Orta Asiyada yeni siyasi müxtəlifliyə sabitləşdirici dəstəyi təmin edir. O Fars körfəzinin Şərqlə sahilləri üzərində dominantlıq edir, onun müstəqilliyi isə, Birləş-

miş Ştatlara qarşı bugünkü düşmənçiliyinə baxmayaraq Amerikanın regiondadığı maraqlarına qarşı Rusiyadan gələ biləcək istənilən perspektiv təhlükənin qarşısında sipər rolunu oynayır” [1.74].

Hazırda ABŞ-in İrana qarşı apardığı strategiyada əsas hədəf odur ki, İranın zəiflədilməsi ilə bərabər regionda Türkiyə və Rusiyanın da dominantlığına imkan verməsin və ola bilsin ki, hazırda İranın uranı zənginləşdirməsi və atom silahına qismən yiyənənməsi cəhdinə də “loyal” yanaşma da bu siyasətlə bağlıdır, – İsrail dövləti belə bir kontekstdə ABŞ-la qətiyyənlə razılışmır. Yəni Azərbaycana dost münasibət bəsləyən İsrailin uzun müddətli israrlarına baxmayaraq ABŞ İran faktorunun axırına çıxmaq istəmir və çox güman ki, o bu işdə heç axıra kimi də getməyəcəkdir. Bu fakt isə Rusiya və Türkiyəni qane etmir və onların da qarşılıqlı olaraq əməkdaşlığını təmin edən amillərə əlavə stimulyer verir. Xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, məhz Azərbaycan vaxtı ilə dəfələrlə bəyan etmişdi ki, İrana qarşı əməliyyatlar başlasa o, bu işdə öz ərazilərindən istifadə edilməsinə icaz verməyəcəkdir. Bunun başlıca səbəblərindən bir ondadır ki, Azərbaycanın siyasi rəhbərliyinin strategiyasında əsas hədəf sülh, dialoq və əməkdaşlıqdır. Belə bir kontekstdə isə İranın Azərbaycana deyil, Ermənistanla yaxınlaşması əslində, anlaşılan deyildir. Fakt ondadır ki, “Şuşa Bəyannaməsi” və regional geostrategiyadakı uğurlar Azərbaycanın, bilavasitə Ulu öndər Heydər Əliyev strategiyasının kursu olaraq və bu kursun müasir siyasi tərəkürü hesab edilən Prezident İlham Əliyevin beynəlxalq miqyasda və tarixi strategi baxımdan ən ciddi qələbələrindən biridir; “Bəyannamə” həm də faktiki olaraq Ermənistan və onun havadarlarının siyasi, ideoloji məğlubiyyətini şərtləndirən əsas amil kimi çıxış edir. Bunu isə nə Fransa və nə bəzi Qərb dövlətləri, nə İran, nə də Rusiya həzm edə bilmirlər. Hər halda bu geopolitik mozaika regionun hərəkətdə olan reallığıdır. Bu mübarizədə həm də bir stimulyer mövcuddur, ola bilər ki, məhz bu stimulyer hesabına bütün regional və global aktorlar da ortaq bir məxrəcə – dialoqa gələ bilirlər.

2. Tarixi Zəfər yeni kommunikativ hadisə kimi. Şuşa bəyannaməsinin siyasi, tarixi, regional və beynəlxalq əhəmiyyətindən bəhs edərkən bir məsələni qeyd etmək vacibdir ki, ölkə ərazisinin 30 illik işğalı dövründə Azərbaycan ən yüksək şəkildə sülh və təhlükəsizliyin təmin edilməsi işini dövlət strategiyasına çevirsə də istər Ermənistan və onun siyasi rəhbərliyi, istər erməni diasporu və ideologiyası Azərbaycanın həyata keçirdiyi bu siyasi, humanitar missiyanı nə qəbul etdilər, nə də onlara verilən tarixi şansın mahiyyətini anlamadılar. Bütün bunlarla bərabər beynəlxalq təşkilatların bəzən ciddi “səylərinə”, bəzən də ikili standartlardan çıxış etmələrinə rəğmən münəfiqə uzun müddət “dondurulmuş” şəkildə qaldı. Beləliklə, bütün bu missiyanın ağırlığı Azərbaycan Respublikası və onun ordusu, siyasi rəhbərliyi və şəxsən Ali Baş Komandan İlham Əliyevin üzərində qaldı və hər şey **“Dəmir yumruqla”** həll olundu. Düzdür, 30 illik Azərbaycanın həyata keçirdiyi dialoq, sülh, tolerantlıq birgəyaşayış və digər humanitar dialoq proqramlarının mahiyyətinə nəzəri anlamda yanaşarkən açıq-aşkar görürük ki, özünün dövlət siyasətində Azərbaycan heç zaman müharibəni dəstəkləməmişdir. Azərbaycan rəhbərliyinin dəfələrlə yüksək tribunalardan bildirdiyi kimi görəndə ki, Ermənistan danışıqlar yoluyla “bir santimetr də Azərbaycana torpaq qaytarmayacaqdır” bu zaman həqiqətən də Azərbaycan öz resurslarını hərbi istiqamətdə səfərbər etməyə qərar verdi və nəticə bəllidir; Vətən Müharibəsi nəticəsində Azərbaycan Respublikası uzun müddət Beynəlxalq təşkilatların “görə bilmədiyi” işi öz üzərinə götürdü və münəfiqənin birinci fazasının həllini yüksək şəkildə həyata keçirdi – Qarabağ torpaqları işğaldan azad edildi. Tarixi Zəfər hərbi yolu ilə təmin olundu, məhz Şuşa Bəyannaməsinin də təməli şərtləri bu Zəfərdən gəlir. Azərbaycan Prezidenti, Ali Baş Komandan İlham Əliyev 20 mart 2021-ci ildə Novruz bayramı münasibəti ilə işğaldan azad edilmiş Şuşa şəhərindən Azərbaycan xalqına müraciəti zamanı bu barədə bildirmişdir: “Siyasi, iqtisadi, hərbi, mənəvi istiqamətlərdə, gənc nəslin tərbiyə edilməsi istiqamətində məqsədyönlü siyasət aparılırdı və elə gənc nəsil yetişdi ki, canını fəda etdi

torpaq uğrunda. Elə gənc nəsil yetişdi ki, öz qanı-canı bahasına torpağımızı düşmənin əlindən aldı. Müharibədə bütün nəsillərin nümayəndələri iştirak ediblər, qəhrəmanlıq göstəriblər. Amma hər kəs bilməlidir ki, əsas missiyanı mənim prezidentlik dövrümdə yetişən gənclər yerinə yetiriblər. 2003 -cü ildə uşaq olan gənclər yerinə yetiriblər. İlk növbədə, biz onlara borclu yuq, Bütün Azərbaycan xalqına borclu yuq. Bütün xalqımız bu Qələbəni yaxınlaşdırırdı və bütün amillər birləşərək bu müharibənin nəticələrini şərtləndirdi.” [2.111]

Şuşa Bəyənaməsindən bəhs edərkən nəzəri olaraq qeyd etmək lazımdır ki, otuz ildən artıq bir müddətdə Ermənistan və Azərbaycan arasında baş vermiş münaqişənin Ermənistanın kapitulyasiyası ilə bitməsinə rəsmiləşdirən – 10 noyabr Moskva bəyənaməsindən iki ildən vaxt ötməkdədir. Analizlər göstərir ki, bu müddət ərzində sülh müqaviləsinin bağlanması və bölgədə sabitliyin bərqərar olması və quruculuq və kommunikasiyaların açılması işlərinin böyük təşəbbüslə həyata keçirilməsi prosesində Azərbaycan tərəfi öz üzərinə düşən vəzifələrin və yeni çağırışların öhdəsindən yüksək siyasi, humanitar, mədəni, etik və siyasi əxlaqi baxımdan “vəzifə olaraq” gəlsə də Ermənistanın postmünaqişə dövründə prosesə yanaşmaları hələ də problematik olaraq qalır. Yəni məsələ ondadır ki, Ermənistan bir tərəfdən sülhün bağlanması ətrafında özünü canfəşanlıq edən tərəf kimi göstərsə də digər tərəfdən də onun əngəllənməsini həyata keçirən beynəlxalq qüvvələrlə əməkdaşlıqları prosesin tamamlanmasını, olsun ki, yüksək mərhələyə adlanmasını bir növ gecikdirir. Bu baxımdan Azərbaycan Respublikasının həyata keçirdiyi humanitar paradiqlərinin əvəzsizliyi bir daha öz funadmentallığı ilə seçilir. Bu paradiqlərin mahiyyəti ondadır ki, bölgəyə sülh gəlsin, regional iqtisadi, siyasi, mədəni əlaqələr bərpa olunsun, nəqliyyat kommunikasiya əlaqələri yüksək xətt üzrə inkişaf etsin. Fakt odur ki, ölkə başçısı İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, “2020-ci ilin sonunda Qarabağ münaqişəsinin həlli regionumuzda nəqliyyat-kommunikasiya layihələrinin inkişafı üçün yeni imkanlar yaradıb. Zəngəzur dəhlizi açıldıqdan sonra bu, region ölkələrinin nəqliyyat imkanlarını daha da

artıracaq və marşrut boyu yerləşən bütün ölkələr üçün faydalı olacaqdır” [3] Bu Şərq ilə Qərbin, Şimal ilə Cənubun arasında yaranan yeni dialoq körpüsü, regional sülh və təhlükəsizlik proqramının yeni mərhələsidir. Bu isə şübhəsiz, regional inkişafın təməl prinsiplərinə xidmət edən paradiqmal amillərdəndir.

3. Sülh regional təhlükəsizlik və əməkdaşlığın qarantıdır. Yuxarıda qeyd olunan nəzəri mülahizələr sübut edir ki, postmünaqişə dövrünün tendensiyası çox mürəkkəb xüsusiyyətlərə malikdir və bu prosesin nəzəri anlamda araşdırılması istər Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsində, istərsə də dünyada baş verən münaqişələr və postmünaqişə dövründəki situasiyalarında xüsusi önəm kəsb edir. Bütün bunların ciddi siyasi-iqtisadi, coğrafi, tarixi, fəlsəfi, etnik, milli, seriya səbəbləri olsa da nəzərə almaq lazımdır ki, onun nəzəri mənalandırılmasını həyata keçirmədən heç bir mükəmməl nəticəni əldə etmək mümkün deyildir. Məsələ ondadır ki, lokal münaqişələr kimi təsvir edilən istənilən münaqişənin həm də beynəlxalq maraqlar kontekstində ciddi aktorları olur və həmin aktorlar münaqişələrin də sona kimi həllini istəmirlər; Bu problematika ola bilər ki, bizim sivilizasiyamızın mahiyyətindən gəlir. Bütün bunlar nəzərə alınarkən aydın olur ki, dünyada maraqların qütübləşməsinin də ciddi iyerarxiyası mövcuddur, ona görə də qeyd olunan prosesin də sona çatmasına əngəl olmağa çalışan bəzi dövlətlərin və “beynəlxalq” qüvvələrin prosesə çoxaspektli və spekulativ münasibəti rəşional tərəkür üçün anlaşılan olmalıdır. “Mütləq sülhün” dünyada əldə edilməsi əbədi problematika kimi dərk edilir. Lakin məsələ ondadır ki, yuxarıda irəli sürülən mülahizələri bütövlükdə tarixə şamil etmək və onu dialektik məzmunla malik proses kimi digər kontekstdən isə deskriptiv formada təsvir etmək mümkün olsa da, müasir dünyanın qlobal xarakterli kütləvi elmi-texniki kəşflərinin interpretasiyası sübut edir ki; a) fəlsəfi tərəkürün tarixən irəli sürdüyü böhran həqiqətən də öz pik nöqtəsinə çatdığından; b) elm, texnika, informasiya, süni intellekt və s. kimi naliyyətlərin kütləvi, üfiqi və horizontal miqyası genişləndiyindən; c) insanın, dövlətin, fərdin, sivilizasiyanın, mədəniyyətin, əxlaq və

etikanın bəşəriyyətin bir mənbədən – şurdan, zəka və dəyərlərdən formalaşdığı və vəhdətdən gəldiyinə inamın genişləndiyinə fəlsəfi inamın artdığından; e) dialoq, dialoq mədəniyyəti, kommunikasiya, vəhdət və birgə mövcudluq fəlsəfəsinə apelyasiyasından başqa çıxış yolunun olmadığına inamını təsdiq etdiyindən; hazırda İnsanın elmi-texniki tərəqqi epoxasında – bəşəriyyətin digər öz mövcudluğunu davam etdirməsi üçün alternativləri yoxdur! Alternativlər müharibələr, terror, əbədi kin, nifrət və planetar fəlakətlərin davamı, atom təhlükəsi kimi destruktiv aktordur ki, bununla da insanlıq öz mövcudluğunu davam etdirə bilməz. Bütün bu kimi problematikanın həlli, şübhəsiz, dialoq, dialoq mədəniyyəti kontekstində baş tuta bilər, hansı ki, insani birlikləri, mədəniyyəti, vəhdət və birgəyaşayışı təmin etmək üçün dağıdıcı mənəvi-əks qüvvələrin aradan qaldırılması üçün meydana gəlmişdir!

Beləliklə, məqalənin sonunda bir daha qeyd edək ki, hazırda regionda ciddi geopolitik situasiya formalaşmaqdadır. Bu situasiya regionda böyük müharibəyə, sülhün əldə edilməsinə gətirib çıxara bilər. İstər Cənub qonşumuz İranın, istər Fransanın istərsə də Qərbi və Rusiyanın Cənubi Qafqazda yenidən aktivləşməsi ilə bağlı olan bu proses ola bilər ki, bölgədə yenidən müharibənin alovlanmasına, yaxud Ermənistanın revanşına səbəb ola bilər. Lakin

burada danılması mümkün olmayacaq faktır ki, güclənmiş **Müasir Azərbaycan faktoru və Türkiyə - Azərbaycan, Türk Dövlətləri Təşkilatının** geopolitikada oynadığı yeni reallıqlar, o cümlədən, İsrailin, İngiltərə və Pakistanın Azərbaycana verdiyi dəstək və Azərbaycanın daxili resursları, ən əsası İlham Əliyev şəxsiyyətinə və strateji hədəflərinə Avropada olan etimad göstərir ki, Böyük Sülh sazişinin bağlanması istiqamətində işlər məhz Azərbaycanın əsas hədəfi kimi aktualdır və aktual olaraq qalacaqdır. Bu işə göstərir ki, təhlükələrin olmasına baxmayaraq perspektivlər də kifayət qədərdir, ona görə də xüsusi qeyd etməliyik ki, bu baxımdan Azərbaycana hansısa neqativ qüvvələrin siyasi, ideoloji, dini-ideoloji, iqtisadi, və s. “hibrid” təzyiqləri, şübhəsiz, dəf ediləcəkdir. Regional geostrateji yeni konstruksiya [hərgah bu konstruksiyanın başa çatması üçün Zəngəzur dəhlizinin açılması vacibdir] göstərir ki, Azərbaycanın siyasi, iqtisadi, hərbi, o cümlədən mənəvi və mədəni gücü istənilən təhlükələri dəf etmək iqtidarındadır. Bütün bunların mahiyyətində Azərbaycanın siyasi rəhbərliyinin güclü iradəsi, dialoq və dialoq mədəniyyətini ehtiva edən siyasi stratejiyası dayanır. Ümid edirik ki, nəhayət, regionda aktiv olan qüvvələr də bu siyasətin mahiyyətini dərk edərək ona apelyasiya edəcəklər.

Ədəbiyyat

1. Bzejnski Z. Böyük şahmat taxtası, Bakı. Qanun Nəşriyyatı, 2015, 328 səh.
2. Böyük Qayıdış Prezident İlham Əliyevin İşğaldan azad edilmiş rayonlara tarixi səfərləri I kitab Şərqi-Qərbi nəşriyyatı 2021-ci il 332 səhifə
3. Əliyev İ. Şanxay Əməkdaşlıq Təşkilatına üzv ölkələrin Sammitində İlham Əliyevin nitqi. <https://president.az/az/articles/view/57276>
4. Əliyev Heydər. Müstəqilliyimiz əbədidir. [10-ci kitab]. B., Azərənşr, 2002, 472 s.
5. Məmmədzadə İ., Həsənov S. Heydər Əliyev və İlham Əliyev: Sabitlik, qüdrətli dövlət və qələbənin fəlsəfəsi. “Bilgi” MMC mətbəəsi “Bakı, 2021 Qələbənin fəlsəfəsi. 228 s.
6. Zeynalov Ş Ə. Dialoq fəlsəfəsi. Bakı, “Avropa” nəşriyyatı, 2017, 304 səh.

Rəyçi:
Göndərilib: 01.05.2023

f.e.d., professor Hüseynov Sakit
Qəbul edilib: 12.05.2023

Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər:

1. Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 8-10 səhifə, xülasələrin 8-10 sətir olması tövsiyə olunur.
2. Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.
3. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinəni ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnə başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.
4. Məqalə müəllifin işlədiyi kafedrada yaxud şöbədə müzakirə olunmalı və iclasın protokolundan çıxarış redaksiyaya təqdim edilməlidir.
5. Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 14 şrifti ilə 1, intervalla yığılmalıdır.
6. Məqalələr rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.
7. Elmi məqalələrin sonunda elm sahəsinin və məqalənin xarakterinə uyğun olaraq işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti, iqtisadi səmərəsi və s. aydın şəkildə verilməlidir.
8. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.
9. Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.
10. Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son -10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalara və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.
11. Jurnalda baxılan elm sahəsində qabaqcıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.
12. Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации

1. Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, турецком, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуется статьи представлять объемом 8-10 страниц, а резюме 8-10 строчек.

2. Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точек зрения.

3. Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.

4. Статья должна быть обсуждена на кафедре или отделе, где работает автор и выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.

. Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом; на русском языке – кириллицей; английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 14 шрифтом, 1, интервала.

6. Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.

7. В конце статьи автор должен сказать о научной новизне работы, прикладном значении, экономической пользе, соответствующей характеру статьи.

8. В каждой статье должны быть даны индексы типа УДК и ПАЪС, а также ключевые слова на трех языках.

9. В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, место работы, его адрес и электронная почта.

10. В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние -10 лет.

11. В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.

12. Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются Редакционным советом.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication

1. Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, Turkish, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 8-10 page articles and summary in 8-10 lines.

2. Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.

3. There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.

4. Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.

. Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 14 font, 1, line spaced.

6. Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.

7. In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.

8. In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.

9. In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.

10. In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last -10 years.

11. In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.

12. The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.



JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti və jurnalın redaksiya heyəti
ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal

№ 28, 2023

Azərbaycan, Bakı , 2023



<https://journalorientalphilosophy.org/>

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА
Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и
редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 28, 2023

Азербайджан, Баку, 2023



<https://journalorientalphilosophy.org/>

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov

Texniki redaktor: Səma Qasımova

Çapa imzalanmış 12.06.2023

Şərti çap vərəqi 8. Sifariş № 191

Kağız formatı 60x84. 1/8. Tiraj 500

Kitab "Elm və təhsil" nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində səhifələnib, çap olunmuşdur.

E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru

Tel: 497-16-32; 050-311-41-89

Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4